أسس وفلسفة الدّيمقراطيّة في النظريّة العالميّة الثالثة

د. عبد السّلام التونجي

ما من نظام سياسي نستطيع الحكم على صلاحه او فساده الا بمعرفة الأسس القائم عليها هذا النظام، ووسائل تطبيق هذه الأسس، ومن خلال هذا، يتقيّم هذا النظام، تبعاً لمدى صلاحه، لتحقيق سعادة الشعب، ومن هنا اختلفت مفاهيم أنظمة الحكم وفلسفتها، فالديمقراطية مثلا في المفهوم الليبرالي، تختلف عن الديمقـراطيـة في المفهـوم الماركسي، فالأولى تعتمد المذهب الفردي أساساً في فلسفته الاجتماعية للديمقراطية، بينما الثانية تعتمد المذهب الاشتراكي. ونخلص من ذلك الى أن الدولة، ليست غاية في ذاتها، إنما هي وسيلة لغاية، التي ترمي الى تحقيق الرفاهية للفرد، فعلة وجودها تمكين الافراد من التماس حياتهم الخالصة لهم وتحقيق هذا الهدف قد يقتضي التعرض لحريتهم، حماية لأنفسهم. ولكن السؤال يثور حول من هو الذي يملك هذا التعرض؟ وما هي الحدود التي يجوز فيها التعرض او لا يجوز؟ وما هي الوسائل التي تضمن تحقيق التوازن بين مصلحة الأفراد ومصلحة المجتمع.

الأصل أن الدولة هي التي تمارس هذه المهمة عن طريق أداة الحكم، مستعينة بالقوانين المؤيدة بقوة الالزام، ولكن ما هي أداة الحكم؟ وممن تشكل، ومن يشكلها؟ وما هي مؤسساتها؟ كل هذا يقودنا الى معرفة طبيعة النظام وأسسه، وما إذا كانت قائمة على قواعد ومؤسسات ديمقراطية أم لا؟ ولا شك أن معرفة هذا يحدد لنا أبعاد سلوك الفرد في المجتمع وحقوقه وواجباته، تبعاً لكل نظام.

هذه السلوكية، هي التي تنشىء علاقات من مقتضاها أن تخضع لضوابط ومبادىء تتبنى حلول المشاكل التي تثور في المجتمعات، تبعاً للايديولوجية القائمة في كل مجتمع.

أما المذهب الاشتراكي الماركسي، فيرى أن المذهب الفردي، إنما هو خدعة يبرر بها سيطرة الأقوياء على الضعفاء، واستغلالهم تحت شعار الحرية، لهذا، فهي تدعو إلى إقامة المبادىء المثالية التي تنادي بها الديمقراطية في النطاق السياسي ولكنها ترفض حماية للفرد من التدخل في نشاطه في سعيه لكسب الثروة.. فالحرية في النظام الديمقراطي، في

المذهب الحر، تقوم على الاستغلال، بينما الحريات السياسية بالمفهوم الماركسي خاضعة لحرية الانسان في صلاته الاجتماعية. فالتحرر السياسي ليس غاية في ذاته، بل هو عنصر من عناصر التحرر الاجتماعي. وعلى هذا الأساس يبرر الماركسيون دكتاتورية البروليتاريا، فهي وإن كانت مناهضة للحريات البرجوازية، بيد أنها ديمقراطية بالنسبة للبروليتاريا [1] واعتبارها سيادة الأغلبية من أجل الأغلبية، حيث تنقضي العلاقات الرأسمالية في الانتاج التي تمارسها البرجوازية، وينتهي الصراع الطبقي بانتهاء الاستغلال وهكذا تكون المساواة بمجرد ازالة الفوارق بين الطبقات.

هذه الأهداف تتحقق عن طريق مؤسسات يهيمن عليها ويديرها حزب واحد.

وهكذا نلاحظ أن المذهب الماركسي والمذهب الفردي كلاهما ينادي بالحرية تبعاً للايديولوجية المتبعة في كل مذهب، وعلى هذا تختلف ديمقراطية كل مذهب. فالديمقراطيون الماركسيون مثلاً، يطلقون على الديمقراطية الغربية التقليدية بالديمقراطية الشكلية، أو البرجوازية، بمقولة أن الديمقراطية الحقيقية بمفهومهم هي التي تحقق ملكية الدولة لوسائل الانتاج وهذه هي الديمقراطية التي تنظم حياة الشعوب وتحقق حاجاتهم، لهذا فهي ديمقراطية شعبية أو ديمقراطية اجتماعية.

ومهما يكن من اختلاف منظور كل ديمقراطية في كل مذهب، فإن الأصل انها تعني أسلوب حياة الشعب بطريقة الحكم فيه، بهدف تحقيق رفاهيته وسعادته وإذا كان الأمر كذلك فما هو منظور الديمقراطية في النظرية العالمية الثالثة، وما هي الاسس والمبادىء التي اعتمدتها في فلسفتها؟ وأي نوع من الديمقراطية اعتمدت؟.

اعتمدت النظرية العالمية الثالثة، الديمقراطية المباشرة واعتبرت أن هذه الديمقراطية، هي التي تجسد المعايير والأسس الواقعية الصادقة التي تحقق ديمقراطية حقيقية، فاعتمدت على هذا الأساس معايير منهجية كفيلة بتحقيق الغاية المنشودة من الديمقراطية. هذه المعايير تتلخص فيما يلي:

1 ـ المعيار العقلي

هذا المعيار اعتمد التجربة العقلانية، باعتبار أن الحقيقة وليدة البحث والتتبع والاستقصاء، وأن الحكم على التجربة يكشف صحتها وحقيقتها، فالدليل العقلي اذن، وهو النهج الصحيح الذي يعتمد العقل أساساً للوصول إلى الحقيقة باعتباره يبحث بالمحاكمة الذاتية، فيتساءل، كيف الوصول إلى الديمقراطية الحقيقية؟ وما هي الوسائل التي تحقق الحل الصحيح لمشكلة أداة الحكم؟ طالما أن أداة الحكم هي المشكلة السياسية الأولى التي تواجه الجماعات البشرية باستمرار منذ الخليقة، حتى يومنا هذا، ومع ذلك لم تنجح هذه المجتمعات بعد، في حلها، حلاً نهائياً تركن اليه الشعوب على وجه الاطمئنان والاستقرار، لينتهي بذلك الصراع على الحكم.

فالبحث إذن، يقتضينا معرفة البنية السياسية لكل مجتمع بدلالة العقل وهذا يقودنا الى معرفة وكشف حقيقة المؤسسات القائمة فيه، فنقول مثلاً، لكي نعرف حقيقة المجلس النيابي مثلاً، يجب علينا أن نكشف الوسائل والدوافع لتجسيد هذا المجلس، أي علينا أن نبحث من أين يأتي هذا المجلس؟ فهو إما أن يكون منتخباً من خلال دوائر انتخابية أو من خلال حزب أو ائتلاف أحزاب، أو يكون بالتعيين وكل هذه الطرق، ليست بطرق ديمقراطية [2]، وعلى هذا الأساس لاحظ المفكر القذافي، في متابعته واستقصائه للنظام الديمقراطي التقليدي بالوسائل العقلانية ومن خلال ملاحظته للتجارب القائمة في العالم، وبمراقبته لمراكز الشعوب، بالنسبة لأداة الحكم، رأى أنه لا يعقل أن تكون الديمقراطية، هي الحصول على مجموعة قليلة من النواب ليمثلوا الجماهير الغفيرة، أنها نظرية بالية وتجربة مستهلكة [3]، فهي تعني استغلال ارادة الشعب والتصرف بمقدراته.. فالتجربة الرائدة للديمقراطية عند القذافي، اذن

هي الديمقراطية المباشرة، وهي حقيقة ثابتة في نفعها للشعب يمارسها بمؤسساته الشعبية، وهي التي تحقق يقيناً ثابتاً، وهو حكم الشعب.

فالمفهوم الفلسفي في الديمقراطية، عند القذافي، يقوم على أساس عقلاني قوامه الاستدلال بالمنطق والتجربة، وما توصل إليه، يراه يقيناً ثابتاً وحقيقة مسلّماً بها لا تقبل الجدل.

أما الحقيقة العلمية عند الماركسيين، فهي سيطرة الطبقة العمالية، وهي غاية الحكم ووسيلته، بينما العرق عند الفاشيين والنازيين هو الحقيقة التي لا تردد فيها، وهكذا نجد أن مدلول هذه الحقيقة ومضمونها يختلف بين أن تكون قائمة على مذهب استبدادي، وبين أن تكون قائمة على تحقيق يقين حازم وثابت، وهي الديمقراطية المباشرة والتي تساوي عند القذافي، قيمة ثابتة وطبيعية، وهي حرية الشعب وسعادته، هذه النتيجة التي وصل إليها يقينية وليست بظنية الدلالة كما فعل «رسل» الذي يحدد حكمه بالظن والتفكير تبعاً للظروف الحاضرة، إذ يرى أن الليبرالي لا يقول هذه حقيقة، إنما يقرها بالظن والترجيح ويدافع عنها بهذا المفهوم [4]، بينما القذافي، إذ كشف الديمقراطية التقليدية، انتهى الى الحكم عليها بأنها ديمقراطية بالية وتجربة مستهلكة، إذ يقول بعد تتبعه واستقصائه في مراقبة الديمقراطية الحديثة: «وهكذا يتضح بطلان النظريات السياسية السائدة في العالم والتي تنبثق منها الديمقراطية التقليدية الحالية» [5].

وهكذا يخلص الى أن المحاولات القديمة للديمقراطية المباشرة كانت مفتقرة الى إمكانية التطبيق على أرض الواقع. فهي ديمقراطية تفتقر الى الجدية للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا [6].

2 ـ المعيار الذاتي للارادة

تعتمد النظرية العالمية الثالثة في منظورها للديمقراطية الحقيقية أن تكون قائمة على الارادة الذاتية، فهي المعيار الصحيح لممارسة الحقوق، وبالتالي فهي محور السلطة الشعبية، إذ السلطة لا تتم عن طريق التعبير عن ارادة الشعب من قبل الممثلين عنه أو النواب، لأن حكم الشعب لا يتحقق إلا بممارسة الشعب له بإرادته الذاتية لا بإرادة ممثليه، فتشكيل مجلس نيابي أو مجلس وطني أو محلي أو مجلس شيوخ لينوب عنه في ممارسة الحكم لا يمكن أن يكون البديل أو العديل عن ارادة الشعب، لأن مثل هذا يخالف القواعد الطبيعية، ولعل «روسو» اشار الى هذه الظاهرة غير الطبيعية فهو يرى أنه مما يضاد النظام الطبيعي ان يلي الحكم العدد الاكبر وان يخضع للحكم العدد الاصغر.. ومن السهل أن نرى أنه لا يمكن للشعب ان ينيب عنه من يقوم مقامه بالأعمال للاهتمام بالشؤون العامة دون أن يتغير شكل الادارة.. والشعب الذي يحسن الحكم دائماً ليس في حاجة الى أن يحكم [7].

فالارادة عند القذافي، بمعيارها الذاتي لا تقوم الا في الشخص ذاته، فهي اذن في المفهوم السياسي لها غير قابلة للانتقال بالنيابة، أو التوكيل أو التمثيل لأن مثل هذه المدلولات تعني اشراكاً جزئياً لفئة قليلةٍ من الشعب في الحكم ولا يمكن أن تكون هذه القلة موازية لقوى الشعب أو بديلاً، أو عديلات عنه، فضلاً عن أن هذا لا يحقق مفهوم الديمقراطية، «لأن الديمقراطية تعني مسئولية الشعب كله في المجتمع» [8] لا تمثيله: «إذ اصبح من حق الشعوب، اليوم، أن تكافح من خلال الثورة الشعبية من أجل تحطيم ادوات احتكار الديمقراطية والسيادة السالبة لإرادة الجماهير المسماة المجالس النيابية، وان تعلن صرختها المدوية المتمثلة في المبدأ الجديد (لا نيابة عن الشعب)» [9].

فالديمقراطية التقليدية القائمة على التمثيل، ما هي الا ديمقراطية خادعة، إذ كيف يسوغ الاعتراف بالوجود الطبيعي للشعب ككل، ثم تحويله الى وجود جزئي، بإقامة مجلس نواب يحل محله، ان ارادة الجزء لا يمكن ان تكون ارادة الكل، كما أنه لا يمكن اعتبارها بالارادة العامة، إلا اذا كان الشعب ذاته استعمل ارادته فيما قرره، فالجمهور

عندما يريد شيئاً يجعل ارادته مطابقة لوحي عقله، فهو يعرف ما يريد ويتصرف في ضوء ارادته، وبما أن الشعب يتكون من افراد، لهم اراداتهم، فمن البديهي أن يشارك كل واحد منهم بإرادته لتحقيق ما يريد، وهكذا تتحدد الارادات لتكون رأياً جاعياً ينجم عن مشاركة افراد المجتمع، وهذا هو منطوق الديمقراطية المباشرة. وإذا كان كل شخص منتمياً لدولة ما انما هو عضو في مجتمعها، فمن البديهي أن لا يسوغ له التنازل عن عضويته وحقوقه السياسية وهو منتمٍ اليها، لأن مثل هذا التنازل يعني التنازل عن حقوقه اللصيقة به، وهذا باطل، لأن المرء لا يمكنه التنازل عن ارادته باعتبارها قدرة قائمة وحالة في ذاته تتحرك معه. ولا يمكن فصلها عنه، وهي من وحي ذاته وجوهر وجوده.

3 ـ المعيار الغائي والشمولية الشعبية

تعني الديمقراطية في النظرية العالمية الثالثة مفهوماً غائياً أي أن اسسها ووسائلها تقوم على الالتزام بتحقيق غاية، وهي مصلحة الشعب من خلاء منظور شمولي عام للشعب ككل لا للمصالح الفردية أو الطبقية، فالمصالح الخاصة إذ تذوب في مصلحة الشعب العامة، فإنه عن طريق هذه، ومن خلالها تتحقق مصلحة الفرد الخاصة والعكس غير صحيح.

فالديمقراطية المباشرة عند القذافي هي ديمقراطية شعبية حقيقية وتعتبر كل شيء يجب أن يكون من أجل الشعب ولمصلحته بغية تحقيق السعادة، فهو اذن يرفض الديمقراطية الليبرالية التي تؤكد على مصلحة الفرد، كما يرفض الديمقراطية بمفهومها الطبقي الفاشي أو النازي، التي تركز على شمولية الدولة أو شمولية العرق والطبقة العاملة (البروليتاريا). إذ مفهوم الشمولية بالمعنى الفاشي أو النازي، أن المواطنية طاعة وفناء من أجل الدولة وأن الدولة هي السيد، وأن الفرد خادم للدولة ويقول (هيغل) في فلسفة القانون بهذا الصدد «إن الفرد يجد حريته في طاعته الدولة»[١٥].

بينا نرى أن منظور الديمقراطية المباشرة في المفهوم الشمولي لها هو الشمولية الشعبية التي تعني كل شيء للشعب وبالشعب ومن أجل الشعب، وبهذا تضحي السلطة للشعب والثروة للشعب والسلاح للشعب، وهذا هو المفهوم الصحيح للديمقراطية. فالرؤية، يجب أن تكون للشعب عامة «أما ذوو المصالح الواحدة أو الرؤية الواحدة أو الثقافة الواحدة أو المكان الواحد أو العقيدة الواحدة، هؤلاء أصحاب مصالح خاصة.. فلا يجوز ديمقراطياً أن يحكم أي من هؤلاء كل الشعب الذي يتكون من العديد من المصالح والآراء والأمزجة والأماكن والعقائد»[١٦].

وهكذا يتقرر عند القذافي مفهوم آخر للشمولية، وهو مصلحة الشعب تبعاً لحكم الطبيعة أو العقل.

4 ـ معيار تعدد الطبقات المادية وتنوعها في المجتمع

يرى القذافي، أن القاعدة المادية في المجتمع غير ثابتة، وأن الشعب يتكون من مجموعات متحددة باعتباره ينتمي إلى مستويات طبقية معينة، فمحاولة توحيد هذه القاعدة المادية يتنافى مع الأسس القائمة عليه المجتمعات، وليس من المنطق أن تسود طبقة على حساب طبقة أخرى، أو توحيد المجتمع في طبقة واحدة، اذن هذا هو أساس الاستغلال السياسي الذي يتنافى مع الديمقراطية، كما هو الشأن في سيادة الطبقة العمالية (البروليتاريا) في الاتحاد السوفياتي، أو سيادة حزب أو قبيلة أو طائفة على بقية الشعب، إذ من البديهي أنه في مثل هذه الحالات تسود الطبقة أو الحزب ليسحق بقية الطبقات من أجل مصلحة الفئة السائدة، باعتبار أنه ليس كل أفراد الشعب منتمية إلى عضوية الحزب أو الأحزاب، وهذا يؤدي حتماً إلى استغلال بقية فئات الشعب من قبل الطبقة السائدة باسم الديمقراطية، وواقع الأمر أن الديمقراطية تتنافى مع مثل هذا السلوك باعتبارها تهدف إلى سيادة الشعب وتحقيق سلطته الكاملة لا سلطة الطبقة أو الحزب أو الطائفة، إذ لا يسوغ تجزئة السلطة

الشعبية ولو تعددت طبقات الشعب وطوائفه، وإن مجرد الإباحة لفئة لأن تسيطر على أخرى معناه اباحة التجزئة واباحة لاستغلال الشعب في مقدراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأن الفئة أو الطبقة بطبيعة تركيبها تحددها النزاعات الفردية من داخلها بحيث تحرضها بدافع السيطرة وحب الانفراد بالسلطة على استغلال بقية الطبقات أو الفئات التي هي خارج نطاق الفئة أو الطبقة المسيطرة وذلك لضمان بقائها لوحدها في مركز القوة. وهذا معناه اباحة التصفية ومن هذا المنطلق رأت النظرية العالمية، وفقاً للديمقراطية الحقيقية التي طرحتها، أنه «لا مبرر لحزب أن يسحق بقية الأحزاب لمصلحته، ولا مبرر لقبيلة أن تسحق بقية القبائل لمصلحتها، ولا مبرر لطائفة أن تسحق بقية الطوائف لمصلحتها»[١٢].

هذه الرؤية الواضحة تقوم على مبدأ المساواة والتمتع بالحقوق السياسية كما أنها تحول دون تمكين فئة ما من ممارسة الاستغلال السياسي تجاه باقي طبقات أو فئات الشعب لأن الحقوق على اختلاف أنواعها مطلقة للجميع وليس محصورة بفئة دون أخرى:

«يبدو أن هذه النظرة التي توصل اليها الكتاب الأخضر تعتمد على المنطق وعلم الوراثة وهذه المعطيات هي التي أدت عنده الى اليقين بعدم ثبوت القاعدة المادية للمجتمع مدللاً على هذه النتيجة بالبرهان. فنفترض أنه لو سحقت طبقة كل الطبقات كما هو الشأن في طبقة البروليتاريا «فإن هذه الطبقة التي ترث المجتمع، ترث أيضاً صفاته» بمعنى أنه لو سحقت طبقة العمال مثلاً كل الطبقات الأخرى فإن طبقة العمال هذه تصبح هي الوريث للمجتمع، أي تصبح هذه القاعدة المادية والاجتماعية للمجتمع وبما أن الوريث يحمل صفات المورث، وإن كانت تلك الصفات لا تظهر دفعة واحدة، ولكن خلال التطور والتوالد يتحقق ذلك»[١٣].

فاليقين الثابت أنه لا يمكن قيام طبقة واحدة وأن عامل الزمن سيلعب دوره في خلق طبقات أخرى من خلال الطبقة الواحدة، لأن حتمية التطور تؤدي إلى ظهور طبقات الموروث، فتؤدي بذلك الى ظهور الطبقات التي صفيت. ويخلص فكر القذافي ليقرر هذه النتيجة بقوله:

«وبمرور الزمن تبرز صفات الطبقات التي صفيت من داخل طبقة العمال ويتجه أصحاب تلك الصفات اتجاهات متباينة وفقاً للصفة»[١٤].

وهكذا يتحقق عنده البرهان على تحول طبقة العمال الى مجتمع قائم بحاله، ويحمل نفس تناقضات المجتمع القديم. ويتابع القذافي مستقصياً وقائع الظواهر الاجتماعية ومحللاً توالدها، فيلاحظ أن أول بدء في التحول يكمن في ظهور تباين مستوى الأفراد المادي والمعنوي.. ثم تبرز الفئات.. ثم تتحول تلقائياً الى طبقات، وهي في الحقيقة نفس الطبقات المبادة وهكذا يتجدد الصراع على الحكم في المجتمع كل مجموعة تبدأ أفراداً ثم تحول الى فئات ثم الى طبقة جديدة، ويحاول كل من هؤلاء أن يكون هو أداة الحكم، وهكذا تتقرر عنده عدم ثبوت القاعدة المادية للمجتمع وهذه النتيجة تتفق مع المسلمات الطبيعية الحتمية، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن تنجح أي محاولة لحسم الصراع لصالح حزب أو طبقة أو طائفة أو قبيلة لأن هذا يتنافى مع مبدأ حتمية عدم ثبوت توحيد القاعدة المادية للمجتمع لأن في توحيد القاعدة المادية اقراراً باحتكار السياسة والسيادة لفرد أو طبقة أو طائفة أو قبيلة أو حزب وهذا هو الاستغلال بعينه، الذي يرفضه الكتاب الأخضر، فضلاً عن أن مدلول هذا يعني نبذ الديمقراطية أو اجهاض دلالتها أو معطياتها واحتكار القوة وتحكمها من قبل فئة من الشعب، بما يحقق الديكتاتورية الطبقية الحاكمة التي تتنافى مع سلطة الشعب ومصلحة الشعب التي هي الديمقراطية المباشرة التي نادت بها النظرية العالمية الثالثة.

5 ـ معيار القانون الطبيعي

هذا المعيار يراه الكتاب الأخضر أنه الأساسي في الحياة السياسية، وعليه تقوم الديمقراطية المباشرة وأنه من الطبيعي أن تكون السلطة للشعب لأن القانون الطبيعي هو الناموس

المنطقي للانسان[١٤]، فإذا استقصينا سلوك الانسان وحياته، نرى أنه لا يمكن أن يبقى وحيداً معزولاً في الطبيعة بمقتضى وجوده في الحياة، لأن الانعزال يتنافى مع مفاهيم القانون الطبيعي فضلاً عن أن الانعزال لا يحقق للانسان الحياة الطبيعية لهذا لا يمكن أن يعيش الانسان لوحده في المجتمع، فمن الطبيعي أن يكون منتمياً إلى واقع اجتماعي يعيشه وتحكمه فيه قواعده التي تحدد نشاطه مع الجماعة، تبعاً لقيم يؤمنون بها وينسجمون مع هدفها، وبالتالي فالانسان إذاً هو عضو في الجماعة فلديه طاقة فعالة مقتضاها المشاركة الجماعية فنشوء هذه الرابطة أمر طبيعي، كما الاحتكام الى القواعد الجماعية أمر طبيعي أيضاً، وهذا واقع تمليه طبيعة حياة الانسان. ذلك أن الانسان، إذ ينتمي الى مجتمع ما، فإن قواعد هذا المجتمع هي التي تحكم علاقاته مع بقية أفراد جنسه، وتنظم سلوكه معهم، حتى انسان القبيلة أو العشيرة أو الطائفة فإن أي عمل يقوم به، توجهه في سلوكه فيه مجموعة من المعتقدات والتقاليد والعادات فهو اذن لا يعمل وفق غرائزه، إنما وفق قواعد طبيعية غاية في الدقة، وهو إذ يوفق سلوكه مع هذه القواعد، يشعر بأن التزاماته هذه ينفذها طوعاً بحكم انتمائه الى الجماعة وبهذا تضحي المسؤولية جماعية أكثر منها مسؤولية فردية. فيصعب عليه في هذه الحالة أن يتصور مخالفته لهذه القواعد الطبيعية السائدة أو قطع صلته بجماعته أو انفصاله عنهم، لأن فكرة الطاعة التي توحيها الجماعة الى الفرد أمر يتفق أيضاً مع القواعد الطبيعية باعتبار أن الفرد عضو في الجماعة.. ومن هنا يشعر بأنه في اطار سلطة جماعية، هو عضو فيها يشارك في بنائها كفرد من أفراد البيئة الاجتماعية، وتظهر السلطة في هذه الحالة عامة دون استئثار فرد أو مؤسسة بها، ويحافظ عليها اجماعياً وتلقائياً، وتتخذ القواعد السائدة سمات المجتمع المنتمي إليه الفرد.

وبهذه القواعد وحدها تتميّز سمات المجتمعات بعضها عن بعض[١٥].

فالقواعد الطبيعية اذن هي التي تفرض نفسها على أفراد المجتمع وتكييف علاقاتهم بها دون أن يبحثوا عن سبب وجودها أو مصدرها، فهي ميزان الروابط الاجتماعية.

هذه القواعد السليمة التي تنظم بها علاقات الافراد هي التي استقصاها الكتاب الأخضر، فوجد أن معايير الصحة للعلاقات الانسانية تتحدد بمدى اتفاقها مع القواعد الطبيعية باعتبار أن هذه القواعد تمس كافة سلوكية الانسان في أي مكان «لأن الانسان هو الانسان أينما كان، واحد في الخلقة وواحد في الاحساس»[١٦].

فالقانون الطبيعي تنظم معه كافة معطيات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهو المقياس والمرجع والمصدر الوحيد في العلاقات الانسانية[١٨]، وهذه الحقيقة اشار إليها أيضاً الفيلسوف «أوغيست كونت» إذ رأى أنه بالإمكان تحديد قوانين طبيعية ذات قيمة أزلية وشاملة تنطبق على نمط من النظام الاجتماعي دائم لا يتبدل، مشابه للنظام الفلكي وبالتالي ممكن التطبيق في كل مجتمع وفي كافة الأزمنة والأمكنة.

وعلى هذا الأساس فإن القانون الطبيعي حقيقة ثابتة إذ إن مبدأ الشرعية للقواعد القانونية هي ما كانت متفقة مع القانون الطبيعي وهو ما ينبثق عن طبيعة الأشياء وما كان موافقا للعقل، ولهذا فإن التشريع الطبيعي هو التشريع الصادر عن العقل والقائم في طبيعة الانسان وهو أسبق من القوانين الوضعية وأنه يقتضي أن يكون متسلطاً عليها لا العكس، ومن هذا المنطلق نصت المادة الثانية من شرعة حقوق الانسان ـ المواطن في عام 1789 من «أن الغاية من كل مجتمع سياسي إنما هي في المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية الأزلية» وهذا، فالقانون الطبيعي هو الأصل وهو الشرعة الأساسية للحقوق، وكل ما يخالف ذلك فهو من سنة التسلط عن طريق القوانين الوضعية التي تفرض طاعتها بقوتها باسم الدستور، المنبثق، المنظم لهيكل الحكم ومؤسساته، المنبثق عن أمزجة ورؤية أداة الحكم، هذه الحقيقة التي وصل اليها الكتاب الأخضر إذ قال:

سنَّة الطبيعة». «القانون الوضعي حل محل القانون الطبيعي ففقدت المقاييس»[19]. فمعيار القانون الطبيعي اعتمدته النظرية العالمية في كافة معطياتها وخاصة في ترسيخ السلطة الشعبية التي هي أساس الديمقراطية المباشرة، وقد توصل القذافي، أنه عن طريق المشاهدة والتتبع والاستقصاء بالتحليل المنطقي الى استنباط الأحكام من الظواهر الاجتماعية والسياسية تبعاً للمعيار العقلي، ففي ظاهرة الحكم مثلاً رأى أنه لا يمكن تبعاً للقواعد الطبيعية «أن يكون 49 % من الناخبين تحكمهم أداة حكم لم ينتخبوها بل رفضت عليهم وتلك هي الدكتاتورية. وقد يسفر الصراع السياسي عن فوز أداة حكم لا تمثل إلا الأقلية[20] لأن مثل هذا يتنافى مع القواعد الطبيعية.. فالديمقراطية الحقيقية تلك الت تتفق مع النظام الطبيعي»؛ وإلى هذا أشار (روسو) أيضاً فقال:

«إنه مما يضاد النظام الطبيعي، أن يلي الحكم العدد الأكبر وأن يخضع لحكم العدد الأصغر»[21].

فمنظور الديمقراطية الحقيقية أن أدوات الحكم السائدة في العالم تتنافى مع القانون الطبيعي وأن الأساليب التي تعتمدها هذه الأدوات للسيطرة على الشعوب إنما هي تزييف لهذه الديمقراطية، وأنها أنظمة دكتاتورية، فاقدة لشرعيتها، لأن الشرعية لا تتحقق بمجرد السيطرة الكاملة على الشعوب حتى ولو لم تستطع هذه التحرر من هذه السيطرة، كما أن هذه السيطرة لا يمكن أن تستمد شرعيتها المزعومة بمقولة أنها تعتمد الى دستور، أو أنها مفرغة فيه لأن الدستور حتى لو اطاعه الشعب فإن اطاعته هذه تتم بالاكراه، فالناس تجبر على اطاعته بقوة القوانين الوضعية المنبثقة عن الدستور والمنبثق هذا الأخير من أمزجة ورؤية أداة الحكم، وهذا ما تقرره النظرية العالمية الثالثة، إذ تقول:

«وهكذا نرى الدساتير تتغيَّر عادة بتغير أداة الحكم».

«وهذا يدل على أن الدستور مزاج أدوات الحكم وقائم لمصلحتها، وليس بقانون طبيعي»[22].

فالخطورة اذن تتجلى في فقدان الشريعة الحقيقية للمجتمع الانساني واستبدالها بتشريعات وضعية، وفق الأسلوب الذي ترغبه أداة الحكم في حكم الجماهير[23].

ولا شك أن هذا النوع من الحكم إنما هو تحكم في الشعب واستلاب لسلطته.

هذا وإذا كان القانون الطبيعي يخول الشعب حق ممارسته لسلطته الشعبية باعتباره هو بالذات أداة الحكم، فإنه من مقتضى هذا القانون أيضاً أن يكون الشعب أيضاً هو الرقيب على نفسه إذ من غير الطبيعي أن تخضع سلطة الشعب للرقابة القانونية من جانب آخر[24].

ويبدو أنه على هذا الأساس اعتمدت النظرية العالمية الثالثة، القانون الطبيعي أساساً في المعطيات السياسية والاجتماعية والانسانية لأنه هو القانون الذي ينسجم مع طبيعة الانسان وتمليه علاقات ضرورة ناشئة من طبيعة الأشياء[25]، وتتفق مع علاقات المجتمع المتبادلة، وهو معيار للتطبيق الصالح تضعه النظرية بمقابل التطبيق التقليدي اللامعقول والمتكرر.

فالقانون الطبيعي[26] اذن هو التطبيق العادل الذي يتفق مع المبادىء الكامنة في الطبيعة الانسانية.

هذا المفهوم الذي اعتمدته النظرية، إنما كان نتيجة لما يمليه العقل السليم وما تفرضه أحكامه من حلول إزاء أي تصرف ما، وهو الحكم العدل الذي يقرر التصرفات وما إذا كانت متصفة بالاستغلال أو اللاأخلاقية أو العسف والظلم، فكل ما يتمشى مع الطبيعة يقبله العقل ويبيحه وما لا يتمشى معها يرفضه ويحرمه، وعلى هذا الأساس يتحدد التعامل في المجتمع، فكل مجتمع يقوم على التعامل العاقل إنما هو مجتمع يعتمد القواعد الطبيعية التي بطبيعتها تحقق الحرية والسعادة، والمتبع لفكر النظرية العالمية الثالثة يرى أنها في كافة معطياتها تعتمد هذا القانون، وبوحيه ودلالاته يستطيع الانسان أن يصل الى النتائج التي ترمي اليها، إذ هو

الذي اعتمد المقدمات المسلم بها وهي بالطبع نتائج حتمية، فمثلاً، إذا كانت الجماعة مكونة من أفراد، فمن الطبيعي أن تكون سلطة هذه الجماعة مستمدة من ارادة هؤلاء الأفراد، فالسيادة في هذه الحالة إذ تتم، إنما تتم باعتبار أن الفرد يشعر بأن الالتزامات الملقاة على عاتقه ليست مفروضة عليه من الخارج إنما هي صادرة عنه باعتباره عضو مشارك في تكوين الجماعة، فهو جزء منها كما أنه جزء من قدرتها وطاقاتها في صنع القرار، فإذا سلمنا بهذا، نصل إلى أن السلطة الجماعية ترتفع إلى مستوى سلطة المجتمع لتكوينها ككل تبعاً لماهية المجتمع وتنوعه، وتعدد طبقاته. وبهذا تضحى سلطة المجموع هي السلطة الشعبية التي أساسها القواعد الطبيعية، ويضحى الفرد فيها مطيعاً لقراراتها لا خاضعاً لها، إذ الخضوع يفيد القصور بينما الطاعة تفيد الرضائية، وهذا هو الفرق الذي يتجلى لنا بين مفهوم الرضا المستمد من الخضوع في المفهوم الديمقراطي التقليدي، وبين الرضا المستمد من الطاعة في النظرية العالمية الثالثة.

وهكذا، نجد أن السلطة في المفهوم التقليدي قائمة على النيابة أو تمثيل الأحزاب، أو الطبقية، فمدلولها هو مدلول التعبير عن ارادة الفئة الحاكمة أو الحزب الحاكم فهو إذن مدلول تحكم لا مدلول حكم، وهذا ما يتنافى مع القواعد الطبيعية، بينما نجد أن السلطة في مفهوم النظرية العالمية الثالثة إنما هي سلطة تمارس بإرادة الشعب فهي حكم الشعب، فالأولى اذن تعكس خضوع الشعب، والثانية تعكس طاعة الشعب والمسافة بين الطاعة والخضوع كبيرة كالمسافة بين الحكم والتحكم وبهذا نصل الى النتيجة وهي: «أن حكم الطاعة، حكم شعبي ديمقراطي، وحكم التسلط حكم دكتاتوري، وهذه النتيجة تفرضها القواعد الطبيعية».

6 ـ معيار وحدة السلطة

تقوم الديمقراطية المباشرة في الكتاب الأخضر على أساس وحدة السلطة في المجتمع، فالمجتمع بكافة قدراته ومعطياته تحكمها وحدة القوى الشعبية، وهذا المفهوم يرتكز على أساس من الوعي الاجتماعي، يجسّد السلطة والثروة والسلاح في يد واحدة، وهو الشعب، حيث يعكس نظاماً تقدمياً متطوراً يعتمد البنى التحية قناعة منه، إنه هو النظام السياسي الصحيح والواقع الاجتماعي الأمثل لأن القوانين الطبيعية التي تحكم النظام الاجتماعي الصحيح وعلاقات أفراده فيه تلك التي تنبثق عن الضمير الجماعي الذي تتبلور فيه القواعد والقيم الاساسية لحياة الشعب. والتي هي أساس ادارة المجتمع المدني الحر اذ بهذا الأسلوب فقط تتجلى سلطة الشعب بكاملها موحدة بكافة قواها تمارس في ظلها وحمايتها كافة الحقوق وتترتب كافة الالتزامات تحت مظلة واحدة هي «سلطة الشعب، التي تحقق ديمقراطية مباشرة بشكل منظم وفعال»[27]، تعتمد تطبيقاً عملياً واقعياً بعيداً عن الفكرة الطوبائية التي كانت لصيقة في الديمقراطية المباشرة، هذا النظام العملي الفعال تجسده المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، التي تمارس عن طريقها سلطة الشعب الكاملة «في مجتمع كل الناس الذين يتساوون في السلطة والثروة والسلام»[28].

هذا واذا أدركنا أن السلطة السياسية تعكس صورة السلطة الاجتماعية في المجتمع المدني، علمنا عن طريقها ماهية التركيب الاجتماعي، وعلمنا الاسس القائم عليها كل مجتمع وماهية السلطة السياسية الحاكمة فيه والتي تميزه عن غيره تبعاً للتشكيلات الاجتماعية أو الطبقية وبهذا نميزه عن غيره تبعاً للسلطة القائمة فيه اذا كانت ملكية أو جمهورية أو طائفية أو ديكتاتورية أو جماهيرية.

فالسلطة السياسية إذن هي أرفع السلطات الاجتماعية وهي تكرس وتبلور المجتمع مما يتفق وطبيعة هذه السلطة، فهي التي تدير المجتمع وتنظم علاقات الأفراد أو الطوائف أو القبائل، وفقاً لنظام يحقق استمرار بقائها، تبعاً لماهية هذه السلطة تتحقق السيادة أو تنتفي ومن هذا المنطلق اعتبر الكتاب الأخضر أن السيادة غير محققة إذ لم تكن بكافة معطياتها موحدة في يد الشعب، بمعنى أن تكون الجماهير

هي الممارسة للسياسة وفي هذا ممارسة لسيادتها إذ ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد[29] ويبدو أن هذا الاتجاه تفرضه القواعد الطبيعية تبعاً للمنطق السليم، إذ من غير الطبيعي تجزئة السلطة الشعبية الى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية وهذا التقسيم التقليدي أدى الى تكريس الصراع السلطوي وإقامة مراكز قوى تكرس صراعاً طبقياً لا مبرر له وينعكس أثره على السلطة السياسية مهما كان نوعها.

فالسلطة السياسية إذن ليست مفهوماً مجرداً، إنما هي واقعة اجتماعية قائمة باستمرار، وتتكون حيث يتكون المجتمع البشري بعلاقاته وصلاته، فوجود الانسان في مجتمع ما، حالة طبيعية واقعية تقتضي حكماً بالضرورات الحياتية، علاقات اجتماعية ويترتب عنها التزامات وحقوق تنتظم بقوانين سواء كانت طبيعية أو وضعية، فالتنظيم والتقرير والحكم والعقاب، كلها مهام يقتضيها كل مجتمع وتدخل في صميم عمل السلطة في أية جماعة كانت[30]، فمقتضاها أن تكون هذه السلطة واحدة غير مجزئة.

واذا كانت السلطة تقتضي ممارستها وجود شعب، فمن الطبيعي أن يكون الشعب هو الممارس لها طالما أنه علة وجودها، فتأسيس السلطة وإن كان في الواقع عملية قانونية، فهي لا تخرج عن كونها واقعة اجتماعية ترمي الى تحويل السلطة الاجتماعية العائدة للافراد أو المجموعات الى سلطة سياسية تتمثل في شخص معنوي وهو اداة الحكم، واذا كانت الشخصية المعنوية هذه تعني مجموعات مكونة من أفراد طبيعيين، فالمنطق أن يكون هؤلاء الأفراد هم الشعب وهو أداة الحكم، فتأسيس السلطة في الكتاب الأخضر تقوم اذن على مفهوم موحد وتأخذ مظهراً اجتماعياً يعكس الواقع الطبيعي والوعي الجماعي إذ يقول: «الحل هو أن يكون الشعب هو أداة الحكم».

هذا الحل تفرضه طبيعة الوعي الاجتماعي، باعتبار أن المصالح الاجتماعية مشتركة بين الافراد وأن الأهداف والقيم العامة هي التي تتغلب على مصالح الأفراد الخاصة، كما أن أولوية الخير المشترك هي أولوية المصلحة العامة، واذا كانت هذه الأولوية هي أساس وجود السلطة، فمن البديهي أن تكون السلطة للشعب الذي هو قوام المجتمع ،إذ كما أنه لا يمكن أن يوجد فرد بدون مجتمع فإنه لا يمكن أن يوجد أفراد، فالمجتمع والفرد أحدهما علة في وجود الآخر، فكلاهما حالا فيما بينهما حلولاً متبادلاً، ومن خلال هذا الحلول يتكون الوعي الاجتماعي[31].

وهكذا أضحى الوعي الاجتماعي والسياسي يكمنان في تحطيم أدوات مراكز القوة التي تتجسد في أدوات الحكم التقليدي وفي توحيد السلطة وجعلها في يد الجماهير تمارسها تبعاً للقواعد والمعايير التي تقدم ذكرها، في إطار المؤسسات الشعبية ـ المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ـ وبهذا تزول السلطة السياسية التقليدية الطبقية وتحل الجماهير بحكم رابطتها الجماهيرية محل السيادة التقليدية فيمارس الجميع ادارة مختلف مؤسساته الشعبية والادارية والخدمة العسكرية، والاقتصادية والانتاجية الزراعية والصناعية والثقافية والسياسية وذلك بأسلوب مباشر وذاتياً وبهذا تتحقق الادارة والتسيير الذاتي لاداة الحكم في نطاق وحدة السلطة وهو الشعب.

كل ذلك ضمن قواعد بسيطة طبيعية، وبهذا يستبعد أي انحراف وصراع على السلطة، نتيجة لتعميمها وتوحيدها.

وهكذا أضحت السلطة السياسية في الجماهيرية ليست بذات مدلول طبقي أو قسري بل هي ذات مفهوم اجتماعي مباشر قادر على تنظيم العلاقات على اختلاف أنواعها، دون حاجة الى مؤسسات التسلط والقمع، فالجيش والشرطة والقضاء، كل هذه المؤسسات في النظم التقليدية، أسلحة طبقية تقهر الطبقات وهي آلة الدولة وسلاحها القمعي، إنها وسيلة عنف لا وسيلة رعاية[32]؛ بينما نلاحظ أن هذه المؤسسات في منظور النظرية العالمية الثالثة تضحى بيد الشعب حيث يملك سلطته وثروته وسلاحه، حيث يحل التسليح الشعبي والأمن الشعبي والقضاء الشعبي محل هذه

المؤسسات القمعية، وهذه نتيجة حتمية لمفهوم ومدلول وحدة السلطة، وهذا ما عجزت النظرية الماركسية عن تحقيقه بل على العكس إنها أعادت تعزيز الآلة البروقراطية العسكرية في البلدان الشيوعية وأضحت السلطة في يد أعضاء المكتب السياسي للحزب الواحد[33].

وهكذا تبين لنا أن النظرية العالمية الثالثة، قد عالجت التسلط وتجزئة السلطة بين مؤسسات الحكم وطرحت الحل العلمي السليم بحيث جعلت السلطة بجميع شمولها ومعطياتها بيد الشعب وحدة كاملة لا تتجزأ، فلا يسوغ أن تكون مشتركة بين النواب والحكومة، أو رئيس الدول كما هو الشأن في الديمقراطية التقليدية، بل أقرت حق الجماهير في تولي مسؤولية وأمانة الحكم بممارستها سلطتها وسيادتها كاملة، بحيث لا يسوغ لفرد أو جهة أو حزب أو مجموعة أحزاب توليها أو المشاركة فيها لأن هذا تزييف لمفهوم وممارسة السلطة، ذلك «أن تحديد أداة السيادة تحديداً لا يقبل المشاركة هو الحل السليم، فلا توجد مشاركة شعبية في السلطة»إذ سيادة الشعب لا تتجزأ، ولا يمكن التنازل عنها أو عن جزء منها، ولذلك يكون الحل العلمي السليم هو أن يمارس الشعب سيادته كاملة وينفذ سلطته مطلقة دون شريك فيها»[34].

وهكذا حققت النظرية العالمية الثالثة وحدة السلطة.

٧ ـ معيار المساواة، أساس العدالة الاجتماعية

تعتبر النظرية العالمية الثالثة، ان المساواة أساس الديمقراطية المباشرة وهي بطبيعتها تحقق العدالة الاجتماعية، فالناس سواسية في المجتمع الجماهيري. وتتجلى هذه المساواة في الحقوق والواجبات على اختلاف أنواعها سياسية واقتصادية واجتماعية طالما أن الناس أصلاً متساوون في الطبيعة، فهم متساوون في حقهم في العيش وحقهم في القضاء وحقهم في السلطة.. بمعنى أنه لا سلطان لأحد على غيره، من هذا المنطلق لا يسوغ لانسان أن يحكم انسان آخر، واذا كانت الديمقراطية الليبرالية عند الغربيين تعني المساواة أيضاً، هذه المساواة إذ تنتفى ـ عندهم ـ معها سيطرة انسان على انسان آخر، ولكن الاختلاف يقوم حول مفهوم هذه السيطرة، فهم يعتبرون أن مجرد تحقيق الرضا تنتفى معه السيطرة.. فالرضا اذن عندهم يقوم مقام المساواة. والرضا المحقق للناخبين بالتساوي إنما هو رضا محدود لاختيار حزب على آخر ليتولى حكم الشعب بالنيابة عنه وهذه ظاهرة تدل على انعدام المساواة بين الحاكم والمحكوم بما تنتفي معه العدالة الاجتماعية تبعاً لانعدام الحرية، إذ لو اتيحت الحرية للشعب لما أناب عنه احد. في حين أن المساواة في الديمقراطية الجماهيرية تعني المساواة الحقيقية التي لا تجيز سيطرة أحد ولا حكم أحد لأحد، فالنظرية العالمية الثالثة ترى أن المجتمع إذ هو مكون من أفراد، فالحق الطبيعي لأفراد المجتمع أن يتمتعوا بسلطة الحكم الحقيقية حيث يمارس الجميع حكم أنفسهم فعلياً وتحقيق هذا يتم عن طريق اللامركزية المتمثلة بالادارة الذاتية أو التسيير الذاتي، وهو نظام ينبثق عن مفهوم المساواة الحقيقية التي تحقق عن طريق المؤتمرات الشعبية الاساسية واللجان الشعبية في كافة البلديات» حيث يقسم الشعب الى مؤتمرات شعبية أساسية ويختار كل مؤتمر لجنة قيادية، ومن مجموع اللجان تتكون مؤتمرات شعبية غير الاساسية لكل منطقة. ثم تختار جماهير تلك المؤتمرات الشعبية الاساسية لجاناً شعبية ادارية لتحل محل الادارة الحكومية، فتصبح كل المرافق في المجتمع تدار بواسطة لجان شعبية وتصير اللجان الشعبية التي تدير المرافق مسئولة أمام المؤتمرات الشعبية الاساسية، التي تملي عليها السياسة وتراقبها في تنفيذ تلك السياسة وبهذا تصبح الادارة شعبية والرقابة شعبية»[35].

بهذا الطرح القائم في الكتاب الأخضر تنتهي مركزية الحكم التي تجعل من الافراد توابع للحكومة، تفكر عنهم بالنيابة، بينما الفرد في المجتمع أو البلدية التابع، يرى ما هو في صالحه ويفكر لمصلحته ومصلحة مجتمعه. فهو أصدق الناس حكماً على ما يراه خيراً له ولمجتمعه.

فالديمقراطية في هذا المفهوم تقوم على المساواة، لا على

التماثل، باعتبار أن كل واحد في المجتمع هو جزء أساسي من الكل لا يمكن استبداله بغيره يمارس ويشارك في المجتمع بافكاره ومشاعره وعمله في الحياة العامة(٣٦)، وهو ذو صفة ذاتية خاصة لا يمكن استبدالها بالمثيل، لأن الناس طاقات وشخصيات مختلفة لا يحل شخص مكان شخص في حقوقه السياسية إذ لو جاز استبدال شخص بالمثيل أو البديل عنه لجاز قبول التمثيل وبالتالي جاز قبول الحكومة، أو الملكية أو الجمهورية أو الديكتاتورية لأن جميع هذه الشخصيات الاعتبارية تعتبر نفسها ممثلة للشعب سواء برضاه أو دون رضاه، باسم الديمقراطية التقليدية بينما الحقيقة أن المساواة تقتضي ممارسة الشعب حكم نفسه وحمل أعباء المجتمع بحيث يتحمل كل فرد مسؤوليته في الممارسة والعطاء على كافة المستويات لتحقيق المساواة والحياة المنشودة. وهذا هو مدلول حكم الشعب، وهو المثل الاعلى للديمقراطية المباشرة التي تحقق فعلاً سعادة الشعب بنظام سياسي صنعه الشعب ونفذه الشعب، وهكذا تمكنت النظرية العالمية الثالثة في منظورها الديمقراطي من التوفيق بين المساواة والحرية... ونلاحظ أن المساواة يجب أن تتحقق ابتداء من الخلية الاولى في المجتمع وهو الفرد باعتباره العنصر الاساسي في الجماعة أو في منظمة مهنية منتمٍ اليها، يؤثر فيها وتؤثر فيه فتكسب من نشاطه وقدرته وعقله طابعاً خاصاً يضفي عليها شخصية اعتبارية متميزة فتضحى هذه المنظمة طاقة اجتماعية وسياسية واقتصادية يعترف بها، بحيث تمارس نشاطها من خلال المؤتمرات الاساسية الشعبية ومن خلال هذه الأخيرة يتمكن الفرد أن ينمي طاقاته بحيث تنعكس على الجماعة ككل ولمصلحة المجتمع باعتبار أن الفرص في هذه المؤتمرات متاحة للجميع على وجه المساواة والتكافؤ لكافة الأفراد في كل مؤتمر يتكون منهم، كما ان منطق المساواة بين المؤتمرات الاساسية ككل يقتضي التعاون والترابط بينها بحكم معالجتهم لمشاكل المجتمع على اختلاف أنواعها وبحكم «اختلاف انتماء المواطنين وظيفياً أو مهنياً الى فئات وقطاعات مختلفة تبعاً لاختلاف مصالحهم كالعمال أو الفلاحين والطلاب والحرفيين والموظفين والمهنيين، حيث يشكلوا هؤلاء نقابات واتحادات مهنية خاصة بهم، علاوة على كونهم مواطنين اعضاء أو قيادات في المؤتمرات الشعبية الأساسية أو اللجان الشعبية»(٣٧)، فالتعاون والمساواة قائم حكماً على هذا الاساس، لا سيما وأن ما تتناوله المؤتمرات الشعبية أو اللجان الشعبية والنقابات والاتحادات يتجسد على وجه المساواة ويرسم في صورته النهائية في مؤتمر الشعب العام الذي تلتقي فيه قيادات المؤتمرات الشعبية وقيادات اللجان الشعبية وقيادات النقابات والاتحادات المهنية. وهكذا تتبلور الحلول في مؤتمر الشعب العام بقرارات تعكس الصورة الصادقة لارادة الجماهير، حيث تطرح هذه القرارات على المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات ليبدأ التنفيذ من قبل اللجان الشعبية المسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية(٣٨)، وهكذا تتم المساواة في الممارسة وفي طرح مشكلات المجتمع وفي مناقشة هذه المشكلات وفي إيجاد الحلول، وفي اتخاذ القرارات وفي تنفيذ هذه القرارات.

يتضح لنا، إذن ان منطق المساواة في الحقوق والواجبات في المؤتمرات الشعبية الاساسية في كل المحلات لا يعني الاعتماد على منطق القوة، أو منطق المساواة في التمثيل، بل منطق المساواة في ممارسة الحقوق والمساواة في الطاعة للقرارات والتعاون في تنفيذها، وهذا بطبيعته يعكس التضامن والتكافل لكافة قوى الشعب ومختلف قطاعاته وطاقاته بما يحقق ارتباطاً وثيقاً بحيث تتوحد الرؤية في قضايا الشعب من خلال مؤتمر الشعب العام، إذ إن أهداف الحياة الفردية تتحقق من خلال ارتباطها بأهداف وعلاقات الجماعة في المنظور الاجتماعي المتمثل بنظام سياسي واقتصادي واجتماعي متكافل ومتضامن وهو نظام المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية حيث يحقق هذا النظام بسهولة ويسر، بعيد عن التقصير، الحلول لمشاكل المجتمع المطروحة والمتعلقة بالحياة الانسانية.. وبهذا نجد أن بناء الديمقراطية المباشرة في النظرية العالمية الثالثة تعتمد الشعب قاعدة عريضة

تسود فيه فكرة المساواة والتعاون البناء بحيث نجد أن نشاط كل فرد علة في نشاط الفرد الآخر محرض له ومنسجم معه فاعل ومتفعل به بما يحقق وعياً اجتماعياً، إنه: «نظام ديمقراطي بناء متماسك، كل حجرة فيه مبنية على ما تحتها من المؤتمرات الشعبية الاساسية والمؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والاتحادات المهنية الى أن تلتقي كلها في جلسة مؤتمر الشعب العام»[39].. بحيث يكون مؤتمراً قومياً تلتقي فيه المؤتمرات الشعبية الاساسية واللجان الشعبية الادارية.. والاتحادات.. والنقابات.. وكافة الروابط المهنية[40].إنه نظام يحقق المساواة بأبعد مفاهيمها، بين الحاكم والمحكوم، يجسد هذين المفهومين في مدلول واحد هو الشعب.

8 ـ معيار الديمقراطية الشمولية

اذا كانت الديمقراطية الحقيقية، تهدف الى إسعاد البشر، فهي إذن طريق الحياة الى الخير، واذا كان الأمر كذلك، فيقتضي أن تكون في تنظيمها شمولية لكافة معطيات الحياة غير مقتصرة على المجال السياسي فحسب، بل ممتدة الى النطاق الاقتصادي والصناعي والاجتماعي والثقافي، لأن الحياة تعكس على ساحتها مشاكل عديدة ومختلفة تجعل الانسان في صراع دائم معها، نتيجة النظم السياسية القائمة على اتاحة المجال لاستمرار الصراع مع الحاجات.

من هذا المنطلق اشتملت النظرية العالمية الثالثة على حل للمشكل الاقتصادي والاجتماعي، قناعة منها، أن الديمقراطية السياسية لوحدها لا قيمة لها اذا لم تحقق ديمقراطية اقتصادية تقوم على نظام اقتصادي منسجم مع طبيعة الديمقراطية المباشرة التي نادت بها، بحيث يحدد الشعب حاجاته ويحكمها ويحققها للجميع، بعيدة عن الاحتكار والاستغلال باعتبار ان تحقيق الديمقراطية يقاس بمدى قدرة اسسها ووسائلها على القضاء على الشرور الاقتصادية والصناعية وتحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية، وهذا هو الهدف الحقيقي للديمقراطية السياسية. وقد لاحظ القذافي ان الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الماركسية كلتاهما لم تستطع القضاء على الاخطبوط الاقتصادي والصناعي المتمثل باحتكار واستغلال موارد الطبيعة لحساب التجار أو أرباب العمل أو الدولة.

وبقيت المشاكل الاقتصادية متجسدة في الأجرة والايجار والاتجار على الرغم من «تطورات تاريخية قد حدثت عن طريق مشكلة العمل وأجرة العمل، أي العلاقة بين المال وأصحاب العمل، وبين المالكين والمنتجين، منها تحديد ساعات العمل وأجرة العمل الاضافي والاجازات المختلفة والاعتراف بحد أدنى للاجور وما شاركه العمال في الأرباح والادارة، ومنع الفصل التعسفي والضمان الاجتماعي وحق الاضراب وكل ما حوته قوانين العمل. ورغم كل هذه التطورات.. في تاريخ المشكل الاقتصادي، مع كل التعليمات والتحسينات والتهذيبات والاجراءات والتطورات.. وكذلك المحاولات التي انصبت على الملكية لم تحل مشكلة المنتجين، فلا يزالون اجراء رغم انتقال أوضاع الملكية»[41] ففي مجمل معالجة هذه القضايا ومع ذلك ففي الواقع أن المشكل الاقتصادي ما زال قائماً، ومرد ذلك أن المواطن الذي لا يملك حاجاته **المقدسة** التي تعوزه كالغذاء والكساء والمسكن والمركوب، إنما هو مواطن فاقد لحريته لا يملك نفسه فهو كالسوائم التي لا يعنى بغذائها أحد ومثل هذه في مقدور كل انسان استخدامها واستعبادها.. فالحاجة والحرية صنوان لا يفترقان كل واحدة علة في الأخرى.

وهكذا ترتبط الحقوق السياسية بالحاجات الاقتصادية، إذ تقاس الحرية بمدى ما تحققه من حاجات، فالطريق الى الحرية يمر عبر بوابة اشباع الحاجات، لهذا كانت مقولة «في الحاجة تكون الحرية» هي القاعدة الطبيعية التي تربط السياسة بالاقتصاد وتفسر

الحرية بالمعنى الاقتصادي.. فالحرية التي تعجز عن تحقيق إشباع الحاجات تفقد مضمونها وتبقي المحتاجين عبيداً، فالبديل الوحيد عن الرق الاقتصادي المعاصر هو تحرير الحاجات من السيطرة والاحتكار والاستغلال بحيث تكون في متناول الجميع وهذا لا يتحقق إلا بجعل وسائل الانتاج جميعها بيد الشعب (فالأرض ليست ملكاً لأحد، والعمال شركاء منتجون، والذي ينتج هو الذي يستهلك) والسكن محقق للجميع بمقولة «البيت لساكنه»[42]، فلا يستطيع بهذا أحد أن يمتلك حاجات الآخرين أو يتحكم بها، وتضحي جميع الحاجات الضرورية للانسان يعتمد في تحقيقها القواعد الطبيعية، وبهذا يختفي نظام الاجرة والايجار والاتجار، بحيث يزول الاستغلال الاقتصادي تبعاً لزوال الاستغلال السياسي بتحقيق الديمقراطية الشمولية في كافة المعطيات فيضحي الشعب هو الذي يحكم وهو الذي يخطط وهو الذي يعمل وبهذا تكون جميع حاجاته ومقدراته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بيده[43]، فالسلطة السياسية لكي تحقق الأمن الاقتصادي بتعميم الحاجات واشباعها للجميع يقتضي أن تكون قادرة على تحرير الملكية وتحرير الاجراء الذين ينتجون لصالح الغير وذلك بالرجوع الى القواعد الطبيعية، التي حددت العلاقة بين الناس قبل ظهور الطبقات، وقبل ظهور اشكال الحكومات والتشريعات الوضعية.. التي تنتج اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة في الحقوق بين عناصر الانتاج الاقتصادي. وبهذا نصل الى تحقيق مفهوم الديمقراطية الشمولية التي تجعل المساواة الاقتصادية كالمساواة السياسية وهما صنوان لا يفترقان، وهذا ما اعتمدته النظرية العالمية الثالثة، إذ أقرت مبدأ المساواة على وجه الاطلاق كأساس لقيام الاشتراكية الطبيعية التي تعتمد القانون الطبيعي معياراً في جميع العلاقات الانسانية باعتباره هو المقياس والمرجع والمصدر الوحيد[44]، بمعنى أنه لا يمكن فصل المساواة في المنظور السياسي عن المساواة في المنظور الاقتصادي، واذا كان الناس متساويين في الحقوق السياسية، فهم متساوون طبيعياً في الحقوق الاقتصادية، كما ان عوامل الانتاج يقتضي أن تكون أيضاً متساوية في الحقوق فيما بينها لأن كل واحد علة في الانتاج، كما أن عناصر الانتاج اذاً تغيرت كماً وكيفاً، بيد أنها لم تتغير في جوهرها من حيث دور كل واحد منها، في عملية الانتاج وضرورته، وباستقصاء العملية الانتاجية وتحليلها الى عناصرها الاساسية، وهي مواد انتاج ووسيلة انتاج ومنتج نجد أنه لا بد من تقرير المبدأ الديمقراطي وهو مساواة الحصص في حقوقها، وبهذا تخلص النظرية الى أن «عوامل الانتاج الطبيعية الأساسية ثابتة جوهرياً، رغم تطورها الهائل، وهذا يعني أن هذا الثبات يجعل القاعدة الطبيعية هي القاعدة السليمة في حل المشكل الاقتصادي»[45].

وهكذا تطبق هذه القاعدة على المنشآت الصناعية وعلى العمليات الانتاجية الزراعية.

واذا كانت النظرية العالمية الثالثة تعلن أن السيادة للشعب ولا يجوز لاحد احتكارها أو التحكم بها، فإن مدلول السيادة هذه، إنما هو مطلق علم يتضمن النطاق الاقتصادي ايضاً.. فلا يجوز في المجتمع الاشتراكي أن تتحكم أي جهة ما في حاجة الانسان بما فيها المجتمع نفسه[46]، حيث تحرر الى الحاجات وتحكم العلاقات السائدة في المجتمع المعايير الديمقراطية: **السلطة الشعبية، والمساواة،والتحرير، والقانون الطبيعي** كلها أسس شاملة، ومعتمدة في النطاق السياسي والاقتصادي معاً وبهذا تتحقق الديمقراطية الشاملة بطريق المساوات والعدالة والتسيير الذاتي أسلوباً ومحتوى كنتيجة لممارسة السلطة الشعبية.

وهكذا حققت النظرية العالمية الثالثة بالاشتراكية الطبيعية المثل الأعلى في الديمقراطية الصناعية بالمشاركة عن طريق المساواة في توزيع الحصص بين طاقات العمل وبطريق الادارة الذاتية، وتجاوزت حلم العمال بحق الاشراف الذي كانوا يحلمون في تحقيقه في مطلع القرن التاسع عشر، الى حق الشركاء فيما ينتجون فيتحرر بذلك العمال من

الطبقية ومن استغلال ارباب العمل السائد في النظم الرأسمالية كما ويتحررون أيضاً من استغلال الدولة لهم، السائد في النظام الماركسي وأضحت الديمقراطية المباشرة بمدلولها السياسي والاقتصادي مسؤولية المواطنين المباشرة في حكم أنفسهم باعتبارهم أعضاء في المؤتمرات الشعبية الاساسية، وفي إشباع حاجاتهم، وقامت مسؤولية الشعب عنها في انتاجها وادارتها وتنظيمها وتوزيعها.

فالشعب إذ هو يدرك حاجاته لأقدر من أي جهة على معرفة ما يحتاجه كماً وكيفاً، لأن أقدر الناس على معرفة المرض والاهتداء الى العلاج، والحكم على نفسه هو المريض نفسه.

هذا الطرح القائم في النظرية العالمية الثالثة، إنما هو طرح شمولي يعالج كافة القدرات والطاقات البشرية في المجتمع الجماهيري، فهو يفتح طريق الحياة والممارسة السياسية لكل قطاعات المواطنين عن طريق المؤتمرات الشعبية التي ينتمون اليها وظيفياً أو مهنياً كالعمال والفلاحين والطلاب والحرفيين والموظفين والمهنيين فضلاً عن أنهم أعضاء فيها، فلكل فئة أن تتبع طريقتها الخاصة في طرح مشاكلها وحلها، **على اختلاف أنواعها السياسية والاقتصادية** من صناعية أو زراعية أو ثقافية، كل قطاع في نطاق مؤتمره الأساسي.. وهذا هو الاساس للحكم المحلي المتصف بالشمولية في نطاق علاقة أفراد الجماعة فيما بينهم من جهة، وفي نطاق علاقة الجماعات ببعضها من جهة أخرى، إذ إن هناك حاجات يقتضي أن تشترك فيها كل الجماعات تبعاً للصفة الانسانية المشتركة فيما بينهم، هذه الصفة تفرض عليهم الاهتمام بشؤونهم جميعاً وهم أقدر الناس على معرفتها لاتخاذ القرارات بشأنها وهذه هي روح الديمقراطية الشمولية التي تضع الناس على مستوى واحد في الحقوق، حيث تتحقق هذه الحقوق على كافة المعطيات والمستويات.. وبهذا يرتفع مستوى التربية السياسية بتدريب جميع أفراد الشعب على ممارسة سلطته في اطار الديمقراطية المباشرة اللامركزية فيضحي المواطنون يملكون حياتهم السياسية على نطاق المحلة والبلدية والجماهيرية فيتحملون جماعياً مسؤولياتهم في كافة الأطر، وهذا هو منطق شمولية العمل الديمقراطي في المجتمع ككل بكافة الأفراد والمؤسسات القائمة فيه شمولية الممارسة الفعلية للشعب لا لشمولية الدولة التي تذوب فيها مصالح الأفراد والمؤسسات والشعب بأسم الدولة لمصلحة الدكتاتورية.

فالديمقراطية الشمولية في النظام الجماهيري هي الاساس، وإنها الضمان لتحقيق الديمقراطية الاقتصادية باعتبار أن الاولى تسبق الثانية مرحلياً، إذ يقول (سارتوري) بهذا الخصوص:

«اذا لم يكن النظام السياسي القائم ديمقراطياً، فإن المساواة الاقتصادية لا تفيد شيئاً أو لا تفيد إلا القليل، كما أن الديمقراطية الصناعية يمكن إلغاؤها بين عشية وضحاها، لذلك كانت الديمقراطية السياسية هي أول كل شيء» هذه النظرة تقتضيها طبيعة الحياة وسلوكيتها، فاذا كان الفائض الاقتصادي المحقق للحاجات، يفترض أن يكون متاحاً لجميع الشعب في حدود اشباع حاجاته، فمن البديهي أن يكون تقرير هذه الحاجات كماً وكيفاً، بعيداً عن سلطة الحكومة أو الطبقية البرجوازية الحزبية الحاكمة، بل يقتضي **قواعد العدالة القائمة على القواعد الطبيعية**. أن يكون الشعب هو صاحب القرار فيها بمعنى أن يكون القرار من صنع السلطة الشعبية. وهذا هو الاساس للديمقراطية المباشرة الشمولية التي يتعامل الناس فيها مشاركين في السلطة ومتساوين في العمل السياسي، وهو الأسلوب الوحيد لتحقيق الأمن الاقتصادي، والذي نادت به النظرية العالمية الثالثة.

وهذا هو المنظور الحقيقي للواقع تبعاً لطبيعة الحياة، طالما أن المشاركة مستمرة وقائمة بين كافة أفراد المجتمع وهي التي تنتظم بها علاقاتهم على اختلاف أنواعها بغية محافظة المجتمع على نفسه من خلال قدراته وطاقاته المتطورة والمنسجمة لتتكيف مع البيئة الاجتماعية بهدف استمرارية

الحياة، أليس من الطبيعي إذن أن تكون قضايا الشعب مقررة من قبله بدءًا من مؤتمراته الاساسية الى مؤتمر الشعب العام، وهذا الاسلوب الديمقراطي الذي رسمه الكتاب الأخضر، إذ (لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية).. هذا الأسلوب في الديمقراطية هو الاسلوب الشمولي الذي يحقق الشرعية في الحكم والشرعية في تحقيق الحاجات. أما الاسلوب التقليدي في الديمقراطية فهو أسلوب أثبت فشله في إقامة الدليل على حكومة شرعية تحقق الاستقرار السياسي والأمن الاقتصادي، لهذا كانت الديمقراطية التقليدية وسيلة لعزل الجزء الأكبر من الجماهير عن المجتمع السياسي وعن سياسة الأمن الاقتصادي وبالتالي فهو أسلوب لا فائدة فيه[٤٦] ولعل مرد ذلك أن الفرد في النظم الديمقراطية الليبرالية خاضع تحت تأثير القوى الحزبية التنافسة فهو يحرك من خلال هذه اللعبة السياسية في موسم الانتخابات، ثم يهمل في هذه اللعبة إلى أن يحين موعد انتخابات أخرى، فهو كغيره من الناخبين عدة في الصراع على السلطة لا يعمل لمصلحة الشعب، إنما لمصلحة الصفوة الحاكمة.

٩ ـ الحرية وليدة السلطة الشعبية

السلطة، ليست مفهوماً مجرداً، إنما هي ممارسة السيطرة عن طريق أدوات الحكم لأدارة شؤون الشعب وتحقيق مصالحه ويختلف مصدرها وشرعيتها باختلاف فلسفة النظام السياسي القائم في كل مجتمع فقد تكون الشرعية مردها الى التنصيب الالهي والتي تتجسد في الامبراطور أو القائد، وهذه هي الشرعية التيوقراطية[٤٨] أو قد يكون مردها الى الديمقراطية المرتكزة على مبدأ حكم الشعب، والخلاف يثور في حول، كيف يتحقق حكم الشعب؟، وهنا برزت فكرة سيادة الجماهير التي تتقلص مع السيادة الوطنية، وتضحي الأمة غير قابلة للتجزئة إذ رؤي أنه ليس من الضروري حضور كافة أفراد الأمة لاختيار حكامها الذين يمثلونها في السلطة بمقتضى المصلحة الوطنية.. ولكن معايير المصلحة الوطنية قد تختلف في منظور من يتولى السلطة عن الشعب.

وهذا قد يؤدي الى قيام أكثر من حكومة باسم شرعية المصلحة الوطنية[٤٩].. لهذا برزت فكرة أخرى وهي أن سيادة الشعب تتقلص في الطبقة الاجتماعية المتفوقة عدداً والأكثر فعالية والاقدر على تطوير المجتمع، وتثويره وهي الطبقة العاملة الجديرة بتحقيق الثورة وهي وحدها لها الحق في المشاركة في اختيار الحكام كما هو الشأن في الاتحاد السوفياتي.. وقد يتحقق هذا التصور بقيام حزب واحد أو أكثر كما هو الشأن في بعض الدول الاشتراكية.

على أن هذه الصور رفضت ورئي أن حق الحضور والمشاركة في اختيار الحكام حق لصيق بالشخص لا يجوز التصرف فيه إذ إن **الفرد في الدولة يكوّن جزءًا من السلطة والسلطة تتكوّن من مجموع المواطنين الأعضاء في هذه الدولة** وأن قيام أعضاء المجتمع بالاختيار لمرة واحدة يكون إرادة مجتمعة بحكم العقد الاجتماعي، فإن ما يجب عمله عليهم جميعاً يمكنهم أن يفرضوه فرضاً، وبدلاً من أن لا يكون لأحد منهم أن يلزم الغير بعمل ما لا يعمله هو، وعلى ذلك كان هذا الحق خاصة هو الذي تخوله هيئة السيادة للأمير بإنشاء الحكومة، لأن هذا الحق لا غنى عنه لإحياء الهيئة السياسية ودفعها الى الحركة[٥٥].

على أن كل هذه الصور في النظرية العالمية الثالثة مرفوضة لأنها لا تحقق الحرية باعتبار أن السلطة حق خالص للشعب لا يجوز التنازل عنه، وأن السلطة الشعبية تقتضي سلوكاً معيناً للشعب وإذا كانت تختلف صور الممارسة لهذه السلطة عن الشعوب باختلاف البيئة الاجتماعية لكل شعب فإنه من المسلم، أنه إذا كان الناس يولدون احراراً متساوين في الحقوق والواجبات، فمن غير الطبيعي أن تكون السلطة محصورة في أفراد أو طبقة أو حزب، لأن المجتمع بطبيعته غير مقصور على طبقة أو حزب أو فئة، بل هو بنية جميع أفراده.

وإذا كانت الحرية هي سلطة الفرد على نفسه فإن الفرد لا يستطيع أن يمارس حريته بمفهوم تجريدي معزولاً عن المجتمع، بمعنى أن حريته يمارسها من خلال المجتمع القائم

فيه دون أن يعتدي على حقوق الآخرين، وبالتالي، فإن الحرية في اطار هذا المجتمع تختلف عن الحرية الفردية المجردة.. فالحرية بالمعنى التجريدي قد تعترف مثلاً بحق تملك الفرد المعزول ما يشاء، ومن هذا المنظور اختلف مدلول الحرية في المجتمع الرأسمالي عنه في المجتمع الماركسي، الذي يعتبر الحرية معنى مرتبطاً بالنظام الاجتماعي. وبهذا ارتبطت الحرية فيه بطبيعة النظام وطبيعة المجتمع، وعلى هذا نجد أن سلطة الفرد في المجتمع تعكس طبيعة المجتمع نفسه المنتمي إليه، فالسلوك الفردي إذن هو وليد المجتمع.

هذا وإذا كانت الديمقراطية عند القذافي تحكمها القواعد الطبيعية فمن الطبيعي أن تكون السلطة والحرية تعكسان في مفهومها الطبيعي.

وإذا كان المجتمع بطبيعته مكوناً من أفراد وأن الفرد في كل مجتمع يملك حريته وهي سلطته على نفسه يملكها على سبيل المساواة مع غيره فمن الطبيعي أن تكون السلطة في المجتمع هي سلطة جميع أفراده، وبالتالي تكون المساواة في السلطة قائمة وتكون السلطة لكل الشعب ومن هنا كانت الحرية عند القذافي تتنافى مع قيام الحكومة واستمرارها، إذ إن بقاء الحكومة يهدد الحرية ويفرغ محتواها، فضلاً عن أنها تعني الاعتراف بالطبقية وتكريس انقسام المجتمع الى فئة حاكمة وفئة محكومة وبما أن الحكومة بمفهوم النظرية العالمية الثالثة تعني وجود نظام طبقي، فإن الاعتراف بها إنما هو اعتراف بالاستغلال، لأن الحكومة تعني بطبيعتها التسلط، والقهر وهذا ما رفضته النظرية العالمية الثالثة لتحل محلها السلطة الشعبية التي يمارس بها الشعب ارادته بإدارة كافة مؤسساته، وهذا تجسيد لتحقيق حريته بتحقيق سلطته الأدبية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهكذا يتحقق في الطرح تحرير الفرد من سلطة الغير كما ويتحقق في الوقت ذاته تحرير المجتمع من سلطة الحكومة، على أن مبدأ التحرير هذا عند القذافي لا يعني اقرار المذهب الفوضوي الذي يتعارض مع فرض أي سلطة على الفرد من أي نوع كانت، كما أنه لا يعني أيضاً المفهوم الماركسي بزوال الدولة بمفهوم يقوم معظمه على انقسام المجتمع واقامة السلطة على نظام اجتماعي يعتمد حكم طبقة (البروليتاريا) إنما يرى أن السلطة والدولة والحكومة مسميات لمعنى واحد وهو الشعب. فهو صاحب السيادة وهو صاحب السلطة، وأن الحكومة يجب أن تغيب، إذاً الحل عنده أن يكون الشعب هو أداة الحكم، وأنه ينبغي أن تنتهي الحكومة لتحل محلها اللجان الشعبية[٥١].

من هذا المنطلق يجب أن تفهم الحرية والسلطة، فالحرية والسلطة عنده منظورهما واحد.. إذ إن الانسان باعتباره جزء من المجتمع فهو في الوقت ذاته جزء من الطبيعة كوجود فيزيولوجي، تتجسد فيه الحياة الطبيعية والاجتماعية معاً، وبالتالي فإن الحرية الطبيعية يقتضي أن تقوم بضوابط من الحرية الاجتماعية الوليدة عنها من خلال المجتمع ذاته، بحيث لا تمس مصالح الغير.. فالحرية أن يمارسها الفرد طالما أنها لا تمس مصالح المجتمع وبالتالي فمن البديهي أن لا يقبل سلطة الغير عليه، إذ في هذا تحكم في حريته ومساس بمصلحته ككائن في منظومة اجتماعية، وبما أن الواقع يفرض على الانسان حياة مشتركة في هذا المجتمع فمن البديهي أن تكون مصالحه مشتركة مع مصالح المجتمع، ومن هنا نشأت الحتمية الاجتماعية للفرد.. وهذا يقتضي أن تكون السلطة، سلطة المجتمع ككل، وهي سلطة الشعب، وهي التي تحدد معالم الحرية.

وهكذا نجد أن السلطة والحرية مدلولان مكملان بعضهما البعض، ولا يتصور فصل واحدة عن الأخرى، وهما الطريق الوحيد للقضاء على الاستغلال بكافة مظاهره وأنواعه، إذ إن جميع القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية يجب أن تكون نابعة من طبيعة المجتمع ومطبوعة بالنظام الاجتماعي الشعبي متجاوبة مع أسسه، بمعنى أن تكون فاعلة ومفتعلة به.

فالحرية في ضوء ذلك، اذن ليست بقيد على السلطة كما أن السلطة ليست بذات مستقلة عن الحرية، ذلك لأن تقييد

السلطة معناه الاعتراف بفكرة السيطرة وهذا تكريس لنظام العسف الذي يفرز الحاكم عن المحكوم وبالتالي فإن اقرار سيطرة الحاكم على المحكوم معناه اقرار للميز الطبقي القائم في المجتمعات الاستغلالية فضلاً عن أنه ترسيخ للسلوك الرأسمالي، لأن الرأسمالية التي هي وليدة الاستغلال بنظامها السياسي القائم على تجسيد فكرة الحاكم عن كبح جماح الاستغلال باعتبارها أثراً من آثاره، وبالتالي تبقى الحرية في هذا النظام مسخرة للسلطة السياسية القائمة على احتكار الثروة والسلاح، أما السلطة عند القذافي، فهي ليست ميزات مدلول تقليدي تسخّر فيه لحماية الاستغلال، كما هو الشأن في النظام الرأسمالي، ولا ميزات مدلول اجتماعي تسخّر فيه السلطة لمصلحة طبقة البروليتاريا كما هو الشأن في النظام الماركسي، بل ان السلطة عنده هي سلطة الشعب كله بشمولها لمقدرات الشعب كلها، إذ لا يمكن فصل الشعب عن سلطته وثروته وسلاحه.

فمفهوم السلطة اذن إنما هو مفهوم شامل تعني أن يكون جميع مقدرات الشعب ومعطياته ومؤسساته وأدواته وأداراته جميعها بيد الشعب وهذا لا يتم إلا بالسلطة الشعبية التي هي احتواء لمفاهيم الحرية، وفي غير ذلك لا تعتبر السيادة كاملة وبالتالي تفقد الديمقراطية محتواها، لأن تحقيقها يتوقف على مدى قدرتها على إلغاء النظام الطبقي وازالة العوامل التي قد تؤدي الى اعادة مجتمع الفوارق الطبقية، ولا يتم هذا إلا عندما تكون الجماهير قادرة على السيطرة على زمام مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بالمشاركة الفعالة الواعية في حلها، ذلك عن طريق إيجاد وسائل تضمن رفع مستوى الجماهير ومستوى عيشهم ومستوى ثقافتهم وقدرتهم على العمل الانتاجي[52] ومشاركتهم في الانتاج وهذا لا يتم الا عندما تكون السلطة الشعبية ذات أبعاد شمولية. وبهذا ينتهي احتكار السلطة السياسية.

هذا المفهوم للديمقراطية المباشرة هو الذي يتجسد في النظرية العالمية الثالثة، حيث اعتبرت أن عزل الجماهير عن ممارسة سلطتها واحتكار سيادتها من قبل نواب عن الجماهير يفرغ المحتوى الحقيقي للديمقراطية ولا يبقى بذلك الا مظهرها الزائف المتمثل في الانتخابات. فالوسيلة الصحيحة والصادقة لتحقيق حكم الشعب، هي ممارسة الشعب لسلطته عن طريق مؤتمراته الشعبية الأساسية، إذ بهذه الوسيلة فقط تتمكن الجماعات من القضاء على سيطرة الحكام وإنهاء عصور الاستبداد والنظم الديكتاتورية لتحل محلها سلطة الجماهير التي ليس فيها تسلط الحاكم على المحكوم، بل ليس فيها هذا المفهوم الذي يعزل الجماهير عن سلطته.. فالشعب في هذه الرؤية الجماهيرية يطلق حريته في حكم نفسه وهي حرية بعيدة عن الطبقي، أو محددة بفئة خاصة وهي الفئة الحاكمة، بل الحرية لجميع الشعب يمارسها من خلال سلطته الشعبية المباشرة، وهكذا تضحى الحرية وليدة سلطة الجماهير، على هذه القاعدة الطبيعية أقام القذافي الحرية على أساس ممارسة الشعب لعموم سلطته باعتبارها وحدة كاملة غير قابلة للتجزئة، وبهذا يحول دون فرض أي اجراءات تعسفية[53] بغية تحقيق حياة جديرة بأن يحياها الانسان الذي تكون كل المقدرات السياسية والاقتصادية والعسكرية في يده، باعتبار أنه إذا كانت الحقوق السياسية وسيلة لتحقيق الحقوق المدنية في الاطار الاجتماعي، فإنه من غير الممكن ضمان استقرار هذه الحقوق الا عن طريق إقامة الحرية الشعبية التي لا تم الا بتحقيق السلطة الشعبية[54].

فالحرية من خلال تلك السلطة الشعبية هي القادرة على تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وهذا هو هدف أساسي في النظرية العالمية الثالثة يرمي الى تعميم (مبدأ الشعبية) وهو واجب يجب أن يكون عقيدة سياسية ثابتة ينمي عند كافة أفراد المجتمع كيقين لا رجوع عنه وهو ما يتفق مع طبيعة الانسان باعتباره هدفاً قائماً في المجتمع لا كائناً مجرداً عنه، وهكذا المبدأ هو في حقيقته تجسيد يتبلور فيه مبدأ الشرعية في الحكم في نطاق نظام اجتماعي وقانوني يقوم على شريعة المجتمع.

بينما نلاحظ أن الحرية والسلطة في النظم الديمقراطية الرأسمالية والماركسية عجزتا عن تحقيق تحرير الانسان من

العبودية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

هذا كما أن المناداة بالحرية السياسية دون اقامة، أمان اقتصادي لا تعني شيئاً، فالحرية مرتبطة بالحاجة وبمدى قدرتها على تحقيقها، وهذا ما يميز النظرية العالمية الثالثة، حيث أقامت فلسفتها على معيار مطلق شامل وهو السعادة، فإذا اعتبرت أن الطريق الى هذه السعادة هي تحقيق الخير إلى الشعب، وهذا بطبيعته يؤدي الى خير الافراد، كما اعتبرت أن طريق هذا الخير وفعاليته تتحدد بالواجب الاجتماعي والتكامل الاجتماعي الذي يحركه باستمرار الدوافع الجماهيرية بحيث تقطع الطريق عن أي جهة ما أو أي سلطة من أن تتحكم في حاجات الانسان[55]. وذلك بغية اشباع حاجات المجتمع.

من هذا المنطلق رسمت النظرية العالمية الثالثة طريق الخلاص الشامل لمشكلات المجتمع الانساني ليتحرر الفرد مادياً ومعنوياً تحريراً نهائياً لتحقيق سعادته[56].

وهكذا نجد أن ديمقراطية القذافي، لا تؤكد على حرية الفرد الى تحقيق السعادة المشتركة Bien Etre Commun أي أنه عدّل مفهوم الفردية الى ما يحقق اشباع الحاجة للفرد من خلال الواجب الاجتماعي، من هذا المنظور تتحدد عنده الحرية، فهي ترمي الى فعالية جماعية من خلال السلطة الشعبية التي تعني تحقيق السعادة لجميع الشعب[57]، وبهذا رفضت النظرية العالمية الثالثة مبدأ الفردية المطلقة للحقوق لأن هذا المبدأ هو الطريق الى احتكار السلطة وفتح ابواب الاستغلال.. وهذا ما يناقض أسس الديمقراطية المباشرة.

الفصل الثاني
الاستغلال السياسي

إذا كان الاستغلال الاقتصادي في الكتاب الأخضر يقوم على معيارين: أحدهما موضوعي.. وهو تحقيق الربح تبعاً لمقولة الاعتراف بالربح هو اعتراف بالاستغلال؛ والآخر، معيار شخصي، يرفض استخدام الغير واستثماره[58].

فما هو المعنى أو المدلول الذي يحمله الاستغلال السياسي؟.

لا شك، أن الاستغلال في المفهوم السياسي يختلف في مضمونه وفحواه عن الاستغلال الاقتصادي.

وإذا كان الاستغلال الاقتصادي، غاية في النظم الرأسمالية. فإن الاستغلال السياسي طريقة ووسيلة، إذ لا يمكن تحقيق الاستغلال الاقتصادي بمنأى عن الاستغلال السياسي الذي يعتبر المحرك لقيام الاستغلال الاقتصادي، فمثلاً تحقيق الحاجات واستغلالها في أي نظام اقتصادي تتأثر بماهية النظام السياسي القائم في كل دولة.

وإذا كانت السياسة هي التي تحدد أو ترسم أسس النظام الاقتصادي في كل دولة. فما هو النظام السياسي الذي بطبيعته يحقق الاستغلال بمعناه الشامل؟ بل ما هي مواقع الاستغلال في النظام السياسي؟.

لا شك أن السياسة في سيطرتها وأسسها في كل دولة تنطلق من خلال نظامها المتبع في تركيب آلات الدولة، أو تحريكها، ففي اختلاف هذه الآلات تختلف أداة الحكم تبعاً لماهية النظام السياسي السائد فيها.

وإذا كان الاستغلال في المفهوم الاقتصادي يعني اختلال التوازن بين العديل والبديل، أو احتكار السلع بانفراد بائع في سلعة ما في السوق، فإن الاستغلال السياسي بمفهومه المادي والمعنوي يعني الاختلال في العلاقات بين الحاكم والمحكوم اختلالاً مرده الى عدم التكافؤ والتوازن بين القوى أو الوسائل، وإذا كان الأمر كذلك فأي النظم السياسية تحقق هذا التكافؤ؟

ان مرد الاستغلال السياسي الذي يقيم هذا الاختلال، هو نظام الحكم الاستغلالي، سواء كان قائماً على التدليس أو كان قائماً على الإكراه.

ففي النظام الديمقراطي التقليدي، مثلاً، نلاحظ أنه قائم على التدليس، به يخدع الحاكم الشعب بشعار (أن الحكم لمصلحة الشعب وباسم الشعب ولأجل الشعب).

هذه الخديعة السياسية تعتمد العلاقة الظالمة بين الحاكم والمحكوم التي تعتمد على استغفال الشعب بمظاهر استغلالية عديدة، عن طريق المجلس الوطني أو عن طريق البرلمان أو رئيس الحكومة أو الدولة.

مسميات تبلورت عن طريق مؤسسات لا تمت الى الحرية والعدالة والمساواة بصلة، بل على العكس، مهامها خنق الحريات واغتيال العدالة والقضاء على المساواة بغية تكريس أداة الحكم في يد الحاكم.

هذه هي الصورة القائم عليها التدليس في الحكم الاستغلالي.

أما الصورة الأخرى، فهو الأسلوب القهري، القائم على العسف والقسوة وبه لا يملك الشعب من خلاله الا التسليم بقوة طاغية دكتاتورية تسخّر كافة المفاهيم السياسية ومؤسساتها لهذه الطغمة الحاكمة.

هذا الاستغلال السياسي لفهم حقيقته ومكافحته يقتضي الكشف عن القوانين والروابط التي تحكم علاقات الأفراد بين الحاكم والمحكوم، وظواهر هذه العلاقات بمؤسساتها المختلفة، وتحديد آثارها في تكريس هذا الاستغلال.

وإذا كانت ظاهرة الاستغلال الاقتصادي تبعاً للنظام المعمول فيه يتيح احتكار السلع نتيجة لطبيعة المذهب الحر، أو النظام الرأسمالي في الاقتصاد فإن الاستغلال السياسي يتيح احتكار السياسة ونظام الحكم بأدوات بطبيعتها تجعل الحكم حكراً على فئة أو طائفة أو حزب، تبعاً للنظام الديمقراطي الليبرالي القائم في معظم الدول(٥٩).

فدراسة ظاهرة الاستغلال السياسي اذن تعني دراسة الأجهزة في النظام المستغل في الديمقراطية التقليدية مثلاً، ودراسة هذه الأجهزة تعني التحليل السياسي والتركيبي لأجهزة هذا النظام، ودراسة النظام البرلماني. ودراسة الأسس التي تقوم عليها الانتخابات إنما هي أمثلة عن التحليل السياسي لهذا النظام.

فدراسة الفكر السياسي الذي تقوم عليه أي دولة ما، إنما يتضمن دراستها العملية الميدانية، للكشف عن قوانينها السياسية وتحليلها.. شأنها في المنظور السياسي شأن عالم الفيزياء في تتبع ظاهرة سقوط الاجسام مثلاً، فهي إذ تقوم على قانون الجاذبية، فإن دراسة الديمقراطية التقليدية أو الماركسية، إنما تعني دراسة (مبدأ التمثيل) ومن خلال هذا يتم انتهاج سياسة الحكم القائم على التمثيل للوصول الى التحكم في الشعب عن طريق ممثلين أو نواب، بهدف الوصول الى غاية يرون صانعو هذا النظام أنه أحسن السبل للوصول الى « حكم الشعب باسم الشعب ».

إنها غاية تقوم على التعبير والتمثيل، فهي ظاهرة تعني استغلال الشعب واحتكار الحكم، منعاً من وصول الشعب الى حكم نفسه، ولقد رفض الكتاب الأخضر مبدأ التمثيل والنيابة، فقال (لا نيابة عن الشعب) باعتباره ضرب من ضروب الاستغلال السياسي.

وكيف لا يتحقق الاستغلال السياسي في هذه الأنظمة التقليدية طالما أن السلطات العامة في كل دولة، إنما هي وسائل تحتكرها أدوات الحكم.. ولا شك أن هذاالاستغلال يختلف في مداه تبعاً لمدى بعد الشعب أو قربه من ممارسته لحريته وحقوقه السياسية، ممارسة فعلية لا تعبيرية.

ومن خلال هذا المنظور يقيّم نظام الحكم في كل دولة، وتحكم من خلاله على الشعب، ما إذا كان يمارس نظاماً ديمقراطياً صحيحاً أم يمارس عليه نظام ديكتاتوري.

وبهذا يخلص الفكر السياسي في أي دولة الى اتخاذ الموقف الملائم نتيجة لحكمه على نظام سياسي معين، فيقرره أو يرفضه، فيتبنى نظاماً سياسياً في الحكم كالديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية الماركسية أو الديمقراطية القذافية.

كل ذلك تبعاً لمدى اصابة هذا الفكر أو خطئه في حل المشكل الديمقراطي أو المشكل الاقتصادي أو المشكل الاجتماعي، أي تتبع واستقصاء الفكر في مدى معالجته لمظاهر الاستغلال والفساد والفقر، ومدى تحقيقه للحاجة والحرية والسعادة(٦٠).

في ضوء ذلك يعتمد الفكر القذافي، النظرية البديلة التي تقضي على الاستغلال وتحقق الحل، كحل المشكل

الديمقراطي مثلاً.

فما هي طبيعة مشكلة الفكر السياسي التقليدي اذن؟ أو بالأحرى ما هي طبيعة المشكل الديمقراطي التقليدي؟

لكشف هذا المشكل ندرس الحل الذي أتى به الكتاب الأخضر في معالجته لظواهر الاستغلال السياسي القائم على احتكار الحكم بهدف امتلاك السلطة وتحقيق السيطرة الكاملة على الشعب[61].

لحل مشكلة الحكم من خلال الصراع على السلطة، يرى أصحاب مذهب التمثيل والتعبير عن الشعب بالمقابلة لتبرير رفض ممارسة الشعب للحكم أن المشكلة تكمن فيما يلي:

1) أنه لا يمكن أن يمارس الشعب حكم نفسه، لأن الشعب يستحيل جمعه في ساحة واحدة ليتخذ قراراته ويقرر مصيره.

2) ان الحكم بطبيعته يقتضي خبرة واسعة وثقافة عريضة على مستوى رفيع وهذا لا يمكن أن يتحقق في عامة الشعب.

3) ان اجتماع الشعب لو صح يقتضي التنافس والمزاحمة للوصول إلى تحقيق حاجاته، وأن الحالة الطبيعية للقيام بالتزاماته أن يكون هناك من يقوم بايجاد قانون يحقق سلامة السلوك وهذا لا يتم إلا بتحقيق أداة تضبط هذه القوانين وترعى تطبيقها، وهي السلطة الحاكمة المنابة عن الشعب.

على أن هذه المفاهيم ليست صحيحة وأنها مرفوضة في الكتاب الأخضر، فضلاً عن أنها عاجزة عن أن تكون حتى مبرراً لسيادة مبدأ التمثيل الذي هو ظاهرة استغلالية[62].

واذا كان المنظرون في المذهب الليبرالي أو الماركسي لم يسلكوا الطريق الصحيح، ولم يتبينوا النظام الذي يحقق حكم الشعب لنفسه، بل قبلوا مبدأ التمثيل إمعاناً منهم في ممارسة الاستغلال السياسي للشعب القائم على احتكار السلطة بمقولة إن على كل انسان أن يتنازل عن جزء من حريته لتكوين ارادة عامة تعبر عن ارادة الشعب وتتمركز في فئة أو رئيس يحكمه، فيضع القوانين ويرعى مصالح الشعب بمدلول هذا العقد الوهمي.

هذه الاشكالات هي التي [illegible]

ولكن اشكال اداة الحكم تثير مشكلة من له الحق في ممارسته، وكيف يقضى على الصراع القائم على السلطة؟ وكيف يقضى على الاستغلال السياسي؟ وما هي وسيلة ذلك؟

تلك هي المسائل التي أثارت الفكر عند القذافي، فوضع الحلول لهذه الاشكالات، فما هي هذه الحلول؟.

اذا كانت الحياة، سلوكاً وقانوناً وغاية، فمن المسلم به أن الغاية لا تتحقق الا من خلال سلوك ينظم بقانون، ومن هذه المعطيات جميعها قام الصراع في معركة الحياة بحثاً عن الوسيلة الصحيحة التي تخدم وتحقق هذه المعطيات ومن هنا نشأت الانظمة المختلفة للحكم، من ملكية أو ديكتاتورية أو ديمقراطية، واذا كانت الغاية هي السعادة البشرية فمن البديهي أن لا يتم تحقيقها إلا من خلال سلوك يعكس علاقات تقوم على أساس الحرية والعدالة والمساواة في جميع المعطيات السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، بما يرعى مصالح الشعب من خلال نظام سليم.

وعلى هذا تضحى المعادلة لهدف الحياة مكونة من:

الحرية + العدالة + المساواة = السعادة.

فاذا افتقدت الحياة في المجتمع أي قيمة من هذه القيم اختلفت نتيجة المعادلة، وإذا كانت هذه القيم مسلمات يسعى الى تحقيقها الفكر البشري منذ وجوده فان المشكل الحقيقي يكمن في مدلول وماهية هذه التسمية، لأنها تختلف في منظور كل فلسفة ومذهب، كالمذهب الليبرالي والمذهب الاشتراكي. على أن ضابط كل مدلول يقتضي أن يكون بعيداً عن الاستغلال، منطلقاً على حقيقته ولا يتم هذا عن طريق الديمقراطية المباشرة (ديمقراطية القذافي) فهي القاسم المشترك لكل قيمة من هذه القيم الانسانية في المجتمع والنتيجة التي تتحقق القيم على ساحاتها فلا حرية ولا عدالة ولا مساواة دون ديمقراطية الكتاب الاخضر، إذ كل ديمقراطية لا تقضي على مظاهر الاستغلال في كافة ساحاته

السياسية والاجتماعية والاقتصادية فهي ديمقراطية مزيفة[63]. وإن كافة الديمقراطيات من خلال مؤسساتها السائدة في هذا العصر إنما تقوم على محور واحد وهو العسف والاستغلال ومن خلال هذه الرؤية، طرح الكتاب الأخضر ديمقراطيته المباشرة التي تقوم على مكافحة هذه الظاهرة الظالمة، إذ إن الديمقراطية وهي تقوم على أسس ومعايير، فإن هذه الديمقراطية مهما تكن مثالية، فهي لا تستطيع أن تحقق مضمونها إذا هي تبلورت في قوالب أو مؤسسات تقوم على الاستغلال، إذ الاستغلال بطبيعته يفقدها مضمونها.

هذه قناعة آمن بها صاحب النظرية، وطرح أسبابها ووسائلها في نظريته، فما هي إذن مواقع الاستغلال السياسي التي نادى بالقضاء عليها؟.

من الملاحظ أن الاستغلال السياسي في معظم أنظمة الحكم يعتمد على رفع شعارات انسانية عدة بغية تخدير الشعب ومن خلال هذا المطلب الانساني يسهل تحقيق الاستغلال وسنعرض بعض هذه الخطوات:

١ ـ شعار الحرية:

جميع الدول التي تنادي بالديمقراطية التقليدية تتخذ من شعار الحرية هدفاً لتحقيق الاستغلال عن طريق الانتخابات النيابية القائمة على التمثيل[64] وهي إذ تدعو إلى حرية الانتخابات، إنما تدعو إلى حرية صورية، تقوم على الخديعة والتزوير أو استغلال الناخبين عن طريق شراء الأصوات. وإذا سلمت الانتخابات من هذه الاساليب ـ وهذا مستبعد ـ فإن النصف من الناخبين بزيادة صوت واحد مثلاً له الحق بموجب نظام الانتخابات استغلال النصف الآخر، ناقص صوت واحد «ان هذا الصراع السياسي الذي يسفر عن فوز مرشح ما بنسبة ٥١٪ مثلاً من مجموع أصوات الناخبين تكون نتيجة أداة حكم ديكتاتورية»[65] تجسد الاستغلال السياسي عن طريق الاكراه، إذ هذه النسبة هي التي تحكم الشعب على كره منه دون رضاه وقد لا تمثل إلا الاقلية[66].

هذه الحرية المزعومة أضحت ضرباً من ضروب الاستغلال وهي الديمقراطية التقليدية، ينظر إليها ليست على أنها حق فحسب، بل هي صفة في جوهر الشخصية الانسانية وليست متقلصة في بوتقة الارادة العامة المتجلية في الدولة الحاكمة، أو بالأحرى بالحزب الأوحد المسيطر على الدولة، بل هي عامة للجميع. وإمعاناً في الاستغلال والخديعة، يرى أصحاب هذه الديمقراطية انها تضمن للمعارضة حريتها الكاملة، والواقع أنه من خلال هذه المعارضة أيضاً يتم الاستغلال باسم حرية الشعب، باعتبار أن هذه المعارضة جناح من أجنحة الحكومة يتم تبادل الحكم بين هذه الأجنحة بالتناوب.

هذا وقد تثور المحاولة للتخفيف من حدة استغلال الشعب، عن طريق ديمقراطية أخرى وليدة العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وهي تفترق عن الديمقراطية السابقة باعتبارها ترمي إلى زيادة الضمانات الاجتماعية لتخفف من الليبرالية السياسية عن طريق التدخل في الحرية بما يكفل التخفيف من حدة التفاوت والتقريب بين الطبقات مبررة تسلط الدولة وتدخلها بحجة تحقيق الضمانات الاجتماعية الواسعة. ولكن مهما يكن أمر هذه الديمقراطية فهي أوتوقراطية تمس الحرية وتستغلها بزعم تطوير المجتمع بقوة الدولة تبعاً لمخططها، هذا النوع يتمثل في الديمقراطية الماركسية ومعظم الديمقراطيات الاشتراكية.

ففي الديمقراطية الماركسية، تقوم السلطة على حرية الحزب الشيوعي ولكن هذه الحرية تجسد في الواقع دكتاتورية البروليتاريا بمؤسسات الحزب القائمة على التمثيل، هذه الديمقراطية تعتبر أن ممارسة الحرية لا تتم إلا بالوسائل الاقتصادية والمالية، الواجب ممارستها، والتي يجب أن تكون محصورة في الطبقات العاملة التي كانت محرومة منها، ولكن بالمقابل فإن الطبقات الأخرى المقضى عليها، ليس لها أي دور في المجتمع، وبالتالي فلا حرية لها. ومع ذلك تبقى الطبقة الحاكمة هي المستغلة لطبقة العمال والفلاحين التي تحكم باسمهم.

هذه الديمقراطيات على اختلاف أنواعها ومن خلال الرؤية الشعبية لا تخرج عن نوعين من الديمقراطية، وهي ديمقراطية الشعب المحكوم وديمقراطية الشعب الحاكم[67].

ففي النوع الأول، تقوم الديمقراطية على تكريس الاستغلال باعتبارها تعتمد المحاور الحزبية أو التكتلات الطائفية أو الطبقية، ويقتصر دور الجماهير من الناخبين في هذه الديمقراطية على اختيار ممثلين عنه يفوزون تبعاً لمهارة الحزب وخبرته في الاستغلال عن طريق الترغيب أو الترهيب ووسائل الدعاية وشراء الضمائر، حيث ينتهي دور الاتصال بالجماهير بانتهاء الانتخابات، ولا يستأنف هذا الدور ثانية إلاّ في دورة انتخابية أخرى.

وهكذا يتم الاستغلال السياسي باحتكار السلطة واقتصارها على ساسة تجار اتخذوا من السلطة طريقاً لاستغلال الشعب وقهره، وهي في حقيقتها تكريس للفوارق الطبقية، وحصر للوظائف والمنافع في الناخبين الحزبيين، مما يسوغ للطبقة الحاكمة استمرارها في الاستغلال بما يجعلها وريثة الحكم على مرالزمان.

فالحرية في الكتاب الأخضر هي الأساس في ديمقراطية القذافي، فهي المحور للعلاقات الانسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إنها حرية عقلانية، تقوم على العدالة لا على التسيب أو القهر والاعتداء، إنها حرية العدالة، ففي الميدان الاقتصادي تقوم على ضوابط دقيقة، تتمركز في ما يلي:

1) حرية التعادل في توزيع الثروة[68].
2) تحرر الثروة ووسائل الانتاج من السيطرة الطبقية.
3) تحرر حاجات الانسان من التحكم[69].
4) حرية المنتج في الاستهلاك «الذي ينتج هو الذي يستهلك»[70].
5) الانسان عنصر أساسي في عملية الانتاج[71].
6) حرية الادخار فيما لا يزيد عن الحاجات[72]

هذه الضوابط بتحقيقها، تقضي على الاستغلال السياسي الذي هو المدخل للاستغلال الاقتصادي[73]، وتقطع الطريق على الساسة التجارة الذين يتاجرون بموارد الشعب ومقدراته.

كما أن الحرية في الميدان السياسي تعني إقامة مجتمع كل الناس.. كل الناس فيه احرار، السلطة فيه لكل الناس، إنها سلطة الشعب بكامله، في جميع مقدراته، وفي ثروته وسلاحه[74]، هذه السلطة الشعبية يمارسها عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات المهنية، فهي سلطة حرية الشعب لا الطبقية أو الحزبية أو الطائفية، أو القبلية أو العائلية أو النيابية[75]. هذه السلطة تجسد مفهوم الشعب الحاكم كما يجسد أيضاً مفهوم التسيير الذاتي.

بهذا المفهوم للحرية السياسية يقطع الطريق على محترفي السياسة وتستأصل جذورهم فتضحى الحزبية معاول تخريب للديمقراطية، إذ (الحزبية اجهاض للديمقراطية)[76].

فالحرية في الكتاب الاخضر في كافة معطيات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي الأساس في علاقات الناس ولكنها متمركزة بضوابط القواعد الطبيعية التي هي المقياس والمرجع الوحيد في العلاقات الانسانية[77].

فالحرية في ديمقراطية القذافي، هي الحرية الحقيقية البعيدة عن الاستغلال، وهي والديمقراطية صنوان، لا يفترقان، ولا تعيش واحدة دون الأخرى وهما متلازمان، فإذا كانت الديمقراطية الحقيقية بمفهومها عنده، هي مزاولة الشعب حكم نفسه وتسيير شؤونه العامة، فإن الحرية بغايتها عنده، هي تحرير الانسان والاقرار بحقوقه، وتمكينه من ممارستها عن طريق المؤتمرات الأساسية واللجان الشعبية، وهذا هو معنى الديمقراطية، فالمؤتمرات الشعبية اذن هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على الاستغلال السياسي ومحتكري السلطة، وهي الدعامة لترسيخ الديمقراطية الشعبية، وهي نتاج التجارب الانسانية التي أرست المعادلة الصحيحة للشعب الحاكم[78]. وإذا استقصينا الحرية في المنظور البرجوازي، نراها تقوم على أساس طبقي عامودي يخدم الطبقة الحاكمة، لنقل السلطة الطبيعية من الشعب الى فئة أو طبقة أو صفوة أو حزب تحت شعار حرية الانتخابات،

وحرية التمثيل، هذا النوع من الحرية إنما حرية السطوة والاستغلال بنصوص قانونية أو أمنيات ووعود سياسية لا تستند إلا على رؤية أدوات الحكم الدكتاتورية السائدة في العالم، من الفرد الى الحزب، وهذا هو مقتل الحرية في نظم العالم المعاصر[79]، وهي إذ تعكس مظاهر النظام الاجتماعي والسياسي، فهي في تحقيقها ليست بقيود على الدولة، إنما هي قيود على الشعب، لا تغير من طبيعة النظام السياسي الاستغلالي، لأنها لم تستطع أن تزيل التعارض بين الحكم والمحكومين وبل بقيت أداة الاستغلال « تبتغيه كأداة للحكم في السيطرة على الشعوب، رغم أن حرية الانسان واحدة، ان هذا الاسلوب الاستغلالي يتجسد بدستور يجبر الناس على طاعته بقوة القوانين المنبثقة عن الدستور، المنبثق من أمزجة ورؤية الحكم »[80] القائم لمصلحتها، فهي قوانين تبرر الاستغلال وتقضي عليه الشرعية باسم الحرية، وهذا هو الخطر المحدق بالحرية والتي يفرغها من محتواها.

أما الحرية في منظور الديمقراطية المباشرة، فهي ذات مفهوم شمولي وأبعاد أفقية عريضة وليست بقيد على السلطة الشعبية، إنما هي حركتها وفعاليتها تستطيع من خلالها أن تحقق هذه السلطة دورها التاريخي دور الجماهير في تولي أمرها وتحقيق حاجاتها وبناء مجتمعها بفعالية منظورة عن طريق مؤسساتها فتجعل التغيير نحو الأفضل أساس سلوكها بغية الوصول إلى المجتمع السعيد، كما أنها تعكس الرؤى الواضحة والمدلول الفعلي للسلطة الشعبية وهي مقترنة بها وقائمة بقيامها، فالحرية والسلطة الشعبية اذن، مفهومان يعنيان وجود الشعب أو غاية تبعاً لتحققها، فحيث تنتفي الحرية، تنتفي السلطة الشعبية وبالتالي يسود الاستغلال فالسلطة الشعبية والاستغلال نقيضان لا يجتمعان، فالشعب الذي لا يمارس سلطته الشعبية، إنما هو شعب مسلوب الحرية واقع في براثن الاستغلال السياسي، كما أنه من خلال سير الحرية في أي نظام ما في المجتمع، نستطيع أن نقرر السمة الأساسية لهذا المجتمع، ونحكم على بنيته ما إذا كانت بنية طبقية أو حزبية، إذ الحرية بطبيعتها في مثل هذه المجتمعات إنما هي حرية سلطوية محصورة بالحكام يسود فيها الاستغلال الذي بطبيعته السياسية والاقتصادية يفرز الناس في المجتمع الى أقوياء وضعفاء، أغنياء وفقراء، وحكام ومحكومين. ففي هذه المجتمعات نرى أن الحرية تعني الاستغلال في جميع المعطيات، فحرية الناخبين تعني استغلالهم وخداعهم باسم الحرية وعن طريق ممارستهم لحقهم الانتخابي، نرى أن الحزب المنتخب لا بد له من خداع الشعب لاقناعه بأنه، إنما يحكم برضاه وأنه يعبر عن ارادته بمجرد فوزه.. ولكن بوصول الحزب الى الحكم، لا بد له من اصطناع الرياء أو التضليل، وهي سمة من سمات الاستغلال « لينتزع من الشعب أصواته، وهو واقف في صفوف منتظمة صامتة تتحرك كالمسبحة لتلقي بأوراقها في صناديق الاقتراع.. إن نظام الانتخابات للمجالس النيابية، يقوم على الدعاية لكسب الأصوات، إذن فهو نظام (ديماغوجي) بمعنى الكلمة. وأن الأصوات يمكن شراؤها كما يمكن التلاعب بها. وهكذا تشترى الحرية وتستغل في الانتخابات ليبقى الفقراء في منأى من خوض معارك الانتخابات التي ينجح فيها دائماً الأغنياء فقط »[81].

وإذا كانت هذه الحرية قائمة على الرياء والتضليل والخداع من قبل الزعماء السياسيين المستغلين، فمن البديهي أن مثل هذه الديمقراطيات التقليدية لا تنتج الا الفاسدين من الزعماء [2]، والحكام المشبوهين الذين تكشفهم الأحداث، عند أول امتحان وطني أو قومي أو وحدوي، فيتنكرون لأهداف الشعب ومطالبه وارادته.. والذين وصلوا للحكم عن طريقه وحكموا باسمه يكشفون عن أعظم عملية استغلالية، تقوم على الخديعة والتضليل لاحتكار السيادة عن طريق النيابة وقهر الشعب، وسحقه باسم المصلحة العامة. وهم يعلمون أو لا يعلمون أنهم قد اغتالوا المصلحة العليا للشعب باستلابهم حريته وتكريسهم الحدود المصطنعة التي خلقها الاستعمار في البلاد العربية ورحل عنها، وهم ما فتئوا يدافعون عن بقائها، عن طريق وأد الحريات، وقهر الشعوب، كأنهم لا يدركون أن هذا الأسلوب من أنظمة

الحكم، مهّدت لاجتياز قطار الموت الصهيوني[83] واجتياحه لمحطات بعض الدول العربية، وهو لا يزال سائراً إن لم توقفه ارادة الشعب العربي عن طريق استرداد حريته لتحقيق الوحدة العربية.

2 ـ شعار المساواة:

يرى أصحاب الديمقراطية التقليدية أن المساواة هي التي تقوم عليها هذه الديمقراطية، بل هي شرعتها، وهي وليدة الحريات أو صورتها، على أن هذه المساواة المزعومة تقوم على أساس من الاستغلال السياسي، باعتبار أن المساواة في المذهب الفردي، إنما هي مساواة محدودة، فمن مظاهرها، المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام الوظائف العامة، والمساواة في التكاليف والاعباء العامة. هذه المساواة في الحقيقة، إنما هي مساواة قانونية Egalité de droit تقليدية، فهي إذ تنادي بالاعتراف لكافة أفراد المجتمع بالتمتع بحقوقهم وحرياتهم الفردية، إنما ترفع شعارات لا تهتم في الواقع بمدى امكانية تحقيق هذه المساواة الفعلية Egalité de fait[84]، التي لا تقيم أي اعتبار لعوامل الثروة والجنس أو اللون أو الدين، على الصعيد العملي، فضلاً عن ان المناداة بالمساواة، تضحى عديمة الفائدة طالما أن النظام الرأسمالي (المذهب الحر) يعتنق الطبقية، ويقيم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والجنسية، ويخل بمبدأ تكافؤ الفرص.

فنلاحظ مثلاً في نطاق المساواة أمام القانون على الرغم من تقرير مبدأ الناس سواسية أمام القانون المستمد من المادة الأولى من اعلان حقوق الانسان الصادر في فرنسا عام 1789 م التي تنص: «يولد الأفراد ويعيشون احراراً متساوين أمام القانون، ولا يقوم التفاوت إلا على أساس المصلحة العامة».

هذه المساواة وإن كانت قد وردت على سبيل التعميم والتجريد لحماية كافة أفراد المجتمع، فهي تبيح التملك لكل الناس ولا تجيزه لفئة أو طبقة وتحرم أخرى[85]، بيد أن هذه المساواة وهمية تتنافى مع مبدأ تكافؤ الفرص، لأن المذهب الرأسمالي أصلاً، تبعاً لفلسفته ونظامه قد أقام التفاوت بين الناس وكوّن الطبقية فقراء وأغنياء، كما أن الفرص في هذا المذهب متاحة للأغنياء دون الفقراء، لهذا لا يمكن تحقيق المساواة على الصعيد العملي بين افراد المجتمع في نظام قائم بالأصل على القواعد الظالمة.

هذه المساواة التي ينادى بها في المذهب الحر، لعلها مستمدة من فكرة العقد الاجتماعي، الذي أتاح به الأفراد المحكومين باعتبارهم طرفاً في العقد للحاكم الطرف الثاني حق الحكم بأسمهم، وإذا كان هناك مساواة فإنها قائمة بين أفراد الطرف الأول تجاه الحاكم الطرف الثاني الذي نشأ نتيجة لهذا العقد.

ويبدو لنا أن مبدأ المساواة المعلن عنه في الحقوق والواجبات لكافة أفراد المجتمع، إنما هو مستمد من هذا العقد من الناحية النظرية فقط، أما من الناحية العملية، فالناس مختلفون في مراكزهم وثروتهم وحقوقهم وواجباتهم تبعاً لطبقتهم أو وظائفهم أو جنسهم أو قوتهم تبعاً لأسس المذهب الفردي. فالمساواة في هذا المذهب لا يمكن أن تتحقق طالما أنه يتيح التفاوت والاختلاف في القدرات أي أنه يبيح الاخلال بمبدأ تكافؤ الفرص.. ففي النطاق الاقتصادي، نلاحظ أن المساواة في حق التمليك غير محققة للجميع، لأن التملك في هذا المذهب لا يتحقق إلا لذوي الثروات، أما الفقراء فلا يستطيعون أن يمارسوا هذا الحق تجاه هذا التفاوت في المراكز المالية.. في حين أننا نلاحظ أن النظرية العالمية الثالثة قد حققت المساواة في الانتفاع على الصعيد الواقعي من الموارد الطبيعية فقد حققت تكافؤ الفرص للجميع وقضت على الاستغلال في كافة ظواهره[86]، ففي نطاق حرية التملك مثلاً، اقامت المساواة الفعلية في الانتفاع من الأراضي واعتبرت «أن الأرض ليست ملكاً لأحد» ولكن يحق لكل واحد استغلالها للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته وحياة ورثته في حدود جهده الخاص دون استخدام غيره بأجر أو

بدونه، في حدود اشباع حاجاته[87] كما وحققت المساواة في السكن لجميع أفراد المجتمع في نطاق بيت واحد بما فيهم الفقير العاجز عن دفع قيمته. وذلك وفقاً لمقولة «البيت لساكنه» وبهذا أقام المساواة على أساس اشباع الحاجة، وبهذا سادت بين الأفراد في الحقوق، مساواة فعلية لا مساواة شكلية، بينما لاحظنا أنه في المذهب الفردي أن الفقراء ليسوا متساوين مع باقي أفراد جنسهم لانعدام حصولهم على المؤهلات العلمية أو فرص العمل وبالتالي فإن حريتهم مفقودة، فهم غير أحرار في اختيار الميزات الأفضل، لانعدام المساواة في إتاحة الفرص بينهم وبين الأغنياء.

وكذلك الأمر في المساواة في العمل، فهي مساواة شكلية أيضاً باعتبار أن فرص العمل كما قلنا غير متاحة إلا لمن هيئت لهم أسباب العمل والقدرات الفنية أو الاستعداد الفطري، وتبعاً لذلك تختلف كمية الانتاج حتى إذا حققت المساواة في فرص العمل للجميع، فإن هناك تفاوتاً في الأجور، وهذا اخلال لمبدأ المساواة واهدار لمدلوله. في حين أنه في النظرية العالمية الثالثة اقامت المساواة بين المنتجين أصحاب القدرات في المؤسسات الانتاجية تبعاً لمقولة «شركاء لا أجراء» وساوتهم في الاستهلاك طالما أنهم متساوون في فرص العمل، فالذي ينتج هو الذي يستهلك، فقضت بذلك على الفقر كما كفلت العجزة غير المنتجين وساوت في نصيبهم تبعاً لمبدأ المساواة بنصيب الأصحاء من ثروة المجتمع[88].

وهكذا أقام المجتمع الجماهيري المساواة بين الجميع باشباع حاجاتهم باتاحة فرص العمل لهم «فالانسان في المجتمع الجديد إما أن يعمل لنفسه لضمان حاجاته المادية، أو أن يعمل لمؤسسة اشتراكية يكون شريكاً في انتاجها، أو أن يقوم بخدمة عامة للمجتمع ويضمن له حاجاته المادية»[89].

والملاحظ انه في نطاق الخدمة العامة، أتاحت النظرية العالمية الثالثة الفرص للجميع عن طريق التأهيل والتعليم لاختيار العمل والوظيفة التي تناسب امكانيات المرء التعليمية والثقافية، فنصت على وجوب «توفير المجتمع كل انواع التعليم وتترك للناس حرية التوجيه الى أي علم تلقائياً، وهذا يتطلب ان تكون دور التعليم كافية لكل انواع المعارف باعتبار ان المعرفة حق طبيعي لكل انسان وليس لأحد أن يحرمه منه بأي مبرر»[90].

وبهذا نادت النظرية العالمية الثالثة بالمساواة في التعليم عن طريق تعميمه بالمجان بحيث يضحى في متناول الجميع لتأهيلهم بكافة مراحله دون عرقلة أو تمييز كما نادت بحرية اختيار المعرفة أو العلم الذي يناسب كل انسان وفقاً لقدراته وطاقاته الفكرية أو الاستعدادية ليؤهل نفسه للهدف الذي يبتغيه فقالت:

«والحرية هي أن يتعلم كل انسان المعرفة التي تناسبه والتي تؤهله لعمل ما يناسبه»[91].

وهذا في حقيقة الأمر، ما هو إلا التطبيق العملي للمساواة الفعلية والقائمة الآن في المجتمع الجماهيري، حيث نرى أن المدارس والمعاهد والجامعات على اختلاف أنواعها مفتوحة للجميع دون تمييز عنصري أو طبقي كذلك الشأن في الانتفاع من المرافق العامة فهي للجميع ينتفع منها على قدم المساواة بما فيها وسائل النقل عامة دون أي تمييز، أو تفاوت في الأجور تبعاً لاختلاف الدرجات لأن هذا التفاوت يعكس الطبقية والتمييز وهذا ما يخالف القواعد الطبيعية.

هذا كما أن الكسب الاقتصادي في النظرية العالمية الثالثة يعني المساواة في اشباع الحاجات، وهي مساواة تقوم على أساس واقعي وطبيعي باعتبار أن ثروة المجتمع محدودة، فمن البديهي أن تتحقق المساواة في تقسيم هذه الثروة على أفراد المجتمع وأن أي قسمة لا تتخذ هذه المساواة، فيها اخلال بمفهوم الانتماء الجماهيري. وهذا يعني حرمان الآخرين من الحصول على حاجاتهم.

فمبرر اعتماد المساواة الفعلي هو الوصول إلى الغاية التي يرمي اليها النشاط الاقتصادي وهي اشباع الحاجات، وإلى هذا أشار الكتاب الأخضر، فقال:

« إن الغاية المشروعة للنشاط الاقتصادي للأفراد، هي إشباع حاجاتهم فقط، إذ إن ثروة العالم محدودة على الأقل في كل مرحلة. كذلك ثروة كل مجتمع على حدة، ولهذا لا يحق لأي فرد القيام بنشاط اقتصادي بغرض الاستحواذ على كمية من تلك الثروة أكثر من إشباع حاجاته، لأن المقدار الزائد عن حاجاته هو حق للأفراد الآخرين.. لأنه لو جاز القيام بنشاط اقتصادي أكثر من إشباع الحاجات لحاز انسان أكثر من حاجاته ولحرم غيره من الحصول على حاجاته »[92].

فالكسب المخلّ بمبدأ المساواة إنما هو اخلال بمبدأ شرعية الكسب مهما كانت دوافع هذا الكسب أو مبرراته، فليس لأحد أن يستغل مواهبه أو حذقه ليأخذ من مخزن التموين (ثروة المجتمع) أكثر من حاجاته، ومن يفعل ذلك فهو سارق، ما في ذلك شك. ومرد ذلك اعتماد القواعدالطبيعية الكفيلة بإقامة اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الانتاج الاقتصادي[93].

فالكتاب الأخضر اذن حدد مفهوم القاعدة الطبيعية في المساواة، فاعتبر أن لكل عنصر من عناصر الانتاج حصته في هذا الانتاج[94].

فلا بد من أن تتساوى عناصر الانتاج في حقها في الانتاج طالما أن لكل واحد دوره في الانتاج وطغيان واحد من هذه العناصر على الآخر إنما هو تناقض مع القاعدة الطبيعية في المساواة واغتيال لحق الغير.

كما أن استحواذ الفرد أكثر من حاجاته من ثروة المجتمع هي ظاهرة استغلالية وهي في حقيقتها شذوذ عن القانون الطبيعي، لأن « ثروة المجتمع تشبه مؤسسة تموين أو مخزن تموين يقدم يومياً لعدد من الناس مقداراً من التموين بوزن محدود يكفي لاشباع حاجة أولئك الناس في اليوم »[95]

على أن هذه المساواة المطروحة في الكتاب الأخضر في نطاق العمل الانتاجي، إنما هي في حدود الحصص، أما فيما بين أصحاب الحصة الواحدة، قد لا تعني المساواة الحسابية الدقيقة فيما بينهم، ويراعى هامش الحافز القائم على مبدأ العدالة الذي يعوض عن الجهد الزائد المبذول الذي يحقق انتاجاً أكبر أو أحسن، وهو هامش محرِّك للفعالية بغية زيادة الانتاج وتحسينه.

فالمساواة محققة في نطاق إشباع الحاجات وضمانها لكل أفراد المجتمع، المنتجون والخدميون والعجزة، بافتراض إشباع الحاجة باعتبارها هدف كل انسان لاستمراره في الحياة. فالناس جميعهم متساوون في مركزهم المعاشي تجاه الهدف يسعون لتحقيقه وقد ضمنت النظرية العالمية الثالثة تحقيق هذا الهدف للجميع على وجه المساواة، كما أنها أتاحت مبدأ تكافؤ الفرص للجميع، وهي تكفل وجوب ذات المعاملة لمن توفرت فيه شروط هذا التكافؤ القائمة على المساواة، بيد أنها في نطاق الخدمات لا تعتبر أن الأفراد الذين يعملون فيها متفقين في الشكل والقدرات الطبيعية وإن كانت الشروط التي يفرضها القانون لاقتضاء الخدمة واحدة، فالمساواة وإن كانت قائمة بالنسبة للاستخدام في الخدمات العامة بصرف النظر عن أوضاع المستخدمين الاجتماعية أو المادية في هذه المرحلة، كما وأن الشروط التي تتحقق في طائفة من الأفراد تقتضي وفقاً للقانون الطبيعي أن تتم المساواة بينهم لتماثل ظروف الاستخدام والمراكز القانونية لهم. ولكن هذا لا يعني أيضاً المساواة الحسابية في نصيب المستخدمين بل وضعت معياراً مادياً مبرراً لتفاوت الأنصبة فيما بينهم وهذا المعيار المادي يتمثل بالخدمة الأكثر.. فالتفاوت اذن مرده الى وجود الحافز لمقاضاة بدل الخدمة الأكثر وهي الخدمة الزائدة عن خدمة الأشخاص الآخرين التي تكمن في عطائهم الخدمي حيث قالت:

لا يجوز التفاوت في ثروة الأفراد في المجتمع الاشتراكي الجديد الا الذين يقومون بخدمة عامة ويخصص لهم المجتمع نصيباً معيناً من الثروة مساوياً لتلك الخدمة.. أن نصيب الأفراد لا يتفاوت الا بمقدار ما يقدم كل منهم من خدمة عامة أكثر من غيره[96].

فالمساواة اذن محققة للجميع أمام القانون سواء في

التكاليف الاجتماعية، مقابل الانتفاع من المرافق العامة أو في المميزات التي يوفرها المجتمع للناس عامة أو في أداء شرف الدفاع عن الوطن باعتباره مسؤولية الجيش المسلح بل مسؤولية الشعب المسلح تطبيقاً لمقولة: «كل الناس يتساوون في السلطة والثروة والسلاح، لكي تنتصر الحرية الانتصار النهائي والكامل»[97]، أما المساواة في نطاق المرأة، فقد أقامته النظرية العالمية الثالثة على معيار انساني، إذ رأت أنه لا فرق في الحقوق الانسانية بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير وفي غير ذلك ظلم وتعسف، فهي متساوية مع الرجل في الحقوق في العمل الذي يناسبها، ولها نصيبها مقابل ذلك في ثروة المجتمع، فالمساواة متحققة لها أيضاً تبعاً لمبدأ ضمان تكافؤ الفرص للجميع، «إذ العمل يجب أن يوفره المجتمع لكل أفراده القادرين عليه والمحتاجين له رجالاً ونساء، ولكن أن يعمل كل فرد في المجال الذي يناسبه وان لا يضطر تحت العسف أن يعمل ما لا يناسبه»[98]، هذه المساواة مع الرجل قائمة في الحقوق أما بالنسبة للواجبات فقد فرقت النظرية بين الرجل والمرأة محافظة على كرامتها وأنوثتها ودورها الطبيعي في الحياة البيولوجية في المساواة، ليست تامة بينهما فيما يجب أن يقوما به من واجبات[99] وكل مجتمع يساوي بين الرجل والمرأة في العمل المادي أنما يكون ذلك على حساب أنوثتها ودورها الطبيعي في الحياة من الناحية الجمالية والأمومة والسكينة، إنما هو مجتمع غير حضاري، بل مجتمع مادي[100]، فضلاً عن أنه استغلالي لظروفها المادية أو الاجتماعية تحت وطأة حاجتها.

فالمساواة في الكتاب الأخضر بالنسبة للمرأة لا تتم على أساس مادي، كما أن المرأة لا تستغل لتحقيق حاجاتها كما هو في المجتمعات الصناعية إنما تقوم على أساس انساني، وفقاً لطبيعتها، وفي المجال الملائم لها «فالمرأة لها حقوقها كاملة دون أن تجبر على التحول الى رجل والتخلي عن أنوثتها»[101].

فالمرأة في المذهب الحر أو المذهب الماركسي تعتبر مستغلة، أما الاعتقاد بأنها تمارس العمل البدني بمحض اختيارها، إنما هو اعتقاد فاسد لا يعكس الحقيقة، لأن المرأة تحت وطأة حاجتها وظروفها القاهرة قد تقبل بمحض ارادتها العمل البدني الخشن لأن المجتمع المادي القاسي وضعها في ظروف قاهرة دون أن تدري هي مباشرة، ولا سبيل إلا أن تخضع لظروف ذلك المجتمع وهي تعتقد أنها تعمل بحرية[102] وفي الواقع هي مكرهة ومستغلة دون أن تدري.. كما أن ذمتها المالية منضمة الى ذمة زوجها في المجتمعات الغربية حتى إذا اختارت انفصال ذمتها عنه، فإن تصرفاتها المالية خاضعة لاجازة الزوج كأنما هو وصي عليها وبالتالي فلا مساواة بينهما في هذه التصرفات المالية.

بينما نلاحظ أن الكتاب الأخضر، حدد المساواة بين المرأة والرجل من منظور انساني اضافة إلى المنظور القانوني والاقتصادي والاجتماعي، ففي عقد الزواج يتحدد مركز المرأة القانوني من خلال هذا العقد بابرامه على وجه المساواة بينهما، فكل منهما طرف في العقد ويتم بإرادتهما لاحداث أثره القانوني في الحقوق والالتزامات التي تقتضيها طبيعة العقد، وإذا كان العقد قد نشأ بإرادة الطرفين المتعاقدين فمن الطبيعي وفقاً لمبادىء العدالة أن لا تنفصم عراة بإرادة منفردة، بمعنى أن مبدأ المساواة في الحق بإبرام العقد يقتضي حكماً المساواة في الحق في فصم عراه باعتباره أبرم بإرادة الطرفين، فالطلاق اذن يقتضي أن يتم وفقاً لأركان انعقاد عقد الزواج فلا يجوز والحالة هذه أن تنفصم عرى الزواج الا بإرادة الطرفين أو عن طريق المحكمة. فلا يجوز للزوج أن ينفرد باستعمال إرادته بالطلاق لأن في هذا إلحاق الضرر في المجتمع، لهذا اعتبر الطلاق أبغض الحلال الى الله ولهذا نص كثير من الفقهاء على تحريمه لغير عذر شرعي وفقاً لمقاصد الشريعة التي تتطلب أعمال نصوصها عن طريق المحاكم لتحد من الويلات المتخلفة عن الطلاق وتحمي نصوصها من عبث الازواج في حياتهم الزوجية التي قد تنهار بطلاق يصدر من ارادة واحدة تحت تأثير نزوة خاصة أو انفعال يودي بالعائلة ويشرد الأطفال.

لهذا فإن الطلاق عن طريق محاكمة عادلة تؤيده، ليس

فيه ما ينافي نصوص الشريعة الاسلامية وإذا قيل أن حق الفرد مصون فإن هذا صحيح إذا لم يكن باستعماله ضرر للمجتمع، ولكن إذا عاد استعمال هذا الحق بالضرر على الأمة أليس من حق المجتمع، حماية له من التفكك والانهيار، أن يحد هذا الحق عن طريق المحاكم صاحبة الولاية في هذه الحماية، لأن حق الفرد يجب أن يزول أمام حق المجتمع، لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة طالما في ذلك صلاح للمجتمع، ألم تجز القواعد العامة في الاسلام جواز قتل ثلث الأمة في سبيل صلاح الثلثين إذ كان ذلك طريقاً للاصلاح، وهذا ما أخذ به الامام مالك بن أنس، امام دار الهجرة أساساً لمذهبه، وإذا كان الأمر كذلك أليس طريقاً للاصلاح أن تطبق القواعد العامة في الشريعة لمعالجة المجتمع من ظاهرة الطلاق الافرادية، ثم أنه إذا كانت الشريعة الاسلامية قد جعت أموال الفرد الذي هي حق له من التصرف فيها إذا أساء استعمالها، إذ أجازت الحجر على مالكها للسفه وهذا في الحقوق المالية، أفلا يسوغ للمشرع من باب أولى أن يتدخل في الطلاق فيوقفه ولا يجيزه إلا إذا تم تأييده عن طريق المحكمة.. أليس في هذا حماية لانسانية المرأة، وتحقيق لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة بحيث لا يطغى تصرف واحد فينفرد لوحده في هدم الخلية الاجتماعية، فضلاً عن أن جعل الطلاق بيد الرجل يوقعه متى يشاء يجعل الحياة الزوجية للمرأة قلقة، غير مستقرة وغير مضمونة وهي رهن مشيئة الرجل(١٠٣).

لهذا كله أقام الكتاب الأخضر المساواة الانسانية للمرأة مع الرجل في هذا الشأن فقال:

« ان المرأة والرجل لا فرق بينهما في كل ما هو انساني، فلا يجوز لأي واحد منهما أن يتزوج الآخر رغم ارادته، أو أن يطلقه دون محاكمة عادلة تؤيده، أو دون اتفاق ارادتي الرجل والمرأة بدون محاكمة »(١٠٤).

المراجع العربية

1 - **معمر القذافي**، الكتاب الأخضر.
2 - **دليل بيرنز**، المثل السياسية، ترجمة لويس اسكندر، مطبعة المعرفة، القاهرة 1964 م.
3- **رينيه دوريو**، انسانية الانسان.
4 - **سيريل جود**، الحرية في القرن العشرين، ترجمة: طه السباعي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
5 - **ثروت بدوي**، النظم السياسية، ط. 1970 م.
6 - **اسمان**، القانون الدستوري، ط. 1921
7 - **الطاهر الحداد**، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، 1972 م.
8 - الحرية في الفكر الديمقراطي والاشتراكي.
9 - **جان جاك روسو**، العقد الاجتماعي، ترجمة لويس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972 م.
10 - **ج. هـ. ساباين**، تطور الفكر السياسي، ترجمة راشد البراوي، الجزء الخامس.
11 - **جان وليام لابيار**، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس.
12 - **ماوتسي تونغ**، الديمقراطية الجديدة.
13 - **لينين**، مؤلفات مختارة، موسكو 1947 م. (ج 2).

14 - **أزمة السيادة والتشريع**، سلسلة الشروح - ج 4. الزحف الاخضر.

15 - **ريتشارد روز، وهافر وزوير**، (التصويت والانتخابات) يونيو 1967 م.

المراجع الأجنبية

Lewis Dumford: The Myth of the Machine, Secher & Warburg, 1967.

Quoted in Cassirer: The Renaissance Philosophy of Man, Chicago Press 1948.

Childe Man **makes** Himself.

Hegels: Philosophy of Right By T. M Knox. oxford.

Cranston: Freedom, A New Analysis.

G. Burdeau: Traité de Science Politique.

Bertrand Russel: Philosophy and Politics.

Gziovan Sartori: Theorie de la Dimocratie.

Kelsen: The Communist Theory of Law.

Charlles Bettelheim: Democracy in a Word of Tension?

الحواشي

(1) محمد عصفور ـ الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص 191 .

(2) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 7 .

(3) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 11 .

(4) . Bertrand Rudssell. Philosophy and Politics

(5) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 17 .

(6) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 27 .

(7) جان جاك روسو ـ العقد الاجتماعي، ترجمة لويس غانم، ، ص 90-91 .

(8) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 4 .

(9) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 8 .

(10) ج. هـ. سباين ـ مفهوم الشمولية للتنظيم الداخلي للدولة في المفهوم الغربي في النظام الشمولي الاشتراكي الوطني، تطور الفكر السياسي ج 5 ، ص 1881 ، ترجمة راشد السبراوي.

(11) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 12 .

(12) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 20-21 .

(13) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 22 .

(14) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 22 .

(15) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 37 .

(16) جان وليام لابيار ـ السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، ، ص 25 .

(17) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 37 .

(18) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 7 .

(19) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 37 .

(20) الكتاب الأخضر ـ ج 1، ص 4-5 .

(21) جان جاك روسو ـ العقد الاجتماعي ـ ترجمة بولس غانم، ، ص 90 ـ ط اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1972 م.

(22) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 37

(23) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 37، 38 .

(24) جورج هـ. سباين، تطور الفكر السياسي، ج 3 ، ص 574 .

(25) مونتسكيو، المقدمة في روح القوانين.

(26) جورج هـ. سباين ـ المرجع السابق، ج 3، راجع مفهوم القانون الطبيعي عند كروشيوش، ص 574 .

(27) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 27 .

(28) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 29 .

(29) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 20 .

(30) جيرار برجون، في مؤلفه، وظائفية الدولة، التشريع، الحكم، الادارة والقضاء.

(31) جان وليام الابيار ـ المرجع السابق، ، ص 46 .

(32) ماوتسي تونغ ـ الديمقراطية الجديدة ، ص 162 .

(33) لينين - مؤلفات مختارة - موسكو 1947 الجزء الثاني ، ص 245-246 .
(34) أزمة السيادة والتشريع - سلسلة الشروح ج 4 ، ص 33 .
(35) الكتاب الأخضر - ج 1، ص 31 .
(36) دليل برنز - المثل السياسية ، ص 313 ط سنة 1964 م.
(37) الكتاب الأخضر - ج 1 ص 32 .
(38) الكتاب الأخضر - ج 1 ص 32 .
(39) الكتاب الأخضر - ج 1 ص 47 .
(40) الكتاب الأخضر - ج 1 ص 43 .
(41) الكتاب الأخضر - ج 2، ص 1-2 .
(42) الكتاب الأخضر - ج 2، ص 3 و4 و16 و18 .
(43) عبد السلام التونجي - مفهوم الاستغلال وطرق مكافحته في الكتاب الأخضر .
(44) الكتاب الأخضر - ج 2 ص 5 و6 و7 .
(45) الكتاب الأخضر - ج 2 ص 9 و10 و11 .

(46) أورد دليل برنز - تقرير أحد لجان المصانع 1918 م، مفاده أن المثل الأعلى الديمقراطي يؤيد اشراف العمال - المرجع السابق ، ص 328 .
(47) ريتشارد روز . وهافر موزوير - « التصويت والانتخابات »، تحليل عملي في الدراسات السياسية 215 . (يونيو 1967 م).
(48) الثيوقراطية ، حكومة الهيئة ، يحتضنها رجال الدين.
(49) قامت إبان الحرب العالمية الثانية في فرنسا حكومتان احدها في فرنسا يقودها المارشال بيتان، والأخرى في لندن يقودها الجنرال ديغول وكل منهما ، تدّعي الشرعية بتمثيل الأمة الفرنسية.
(50) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي - المرجع السابق ، ص 131 .
(51) معمر القذافي - في الكتاب الأخضر - ج 1 ، ص 43 .
(52) Charles Bettlheim: Democracy in a Word of Tension. p. 2, 12, 13.
(53) سلسلة الشروح - أزمة السيادة والتشريح - الزحف الأخضر - ج 4 ، ص 11 .
(54) راجع عكس ذلك - الفلسفة السياسية للثورة الفرنسية التي ترتكز بصفة مطلقة على اخضاع الحرية السياسية للحرية المدنية أو الحرية الشخصية للفرد .

G. Burdeau la Democratie, Traite de Science Politique T. II. 1949. p. 10-13.

(55) معمر القذافي - ج 2 ، ص 16 .
(56) معمر القذافي - ج 2 ، ص 26 .
(57) اعتبر (بنتام) أن غاية القانون هي تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس - وفي عام 1792 نص المؤتمر الفرنسي على أن غاية المجتمع السعادة المشتركة - وقد استجاب لهذا المطلب بعض الفقهاء ، بينما أصر النظام الأميركي بدستوره على مبدأ الفردية المطلقة للحقوق (عصفور - المرجع السابق - ، ص 268).
(58) المؤلف - بحث في الاستغلال الاقتصادي - المنشور في أعمال ندوة بلغراد - 1981 م.
(59) الكتاب الأخضر - ج 1 ص 29 .
(60) الكتاب الأخضر - ج 2 ص 16 .

(61) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 29 .

(62) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 6 .
(63) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 5 .
(64) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 6 .
(65) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 4 .
(66) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 5 .
(67) G. Burdeau. Traite de Science Politique IV No. 138.
(68) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 38 و39 .
(69) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 16 و17 .
(70) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 4 .
(71) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 16 .
(72) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 21 و29 .
(73) راجع بحثنا في مفهوم الاستغلال في الكتاب الأخضر ، وطرق معالجته منشورات كلية القانون 1982 م ، ص 41 .
(74) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 39 .
(75) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 6 .
(76) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 12 .
(77) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 7 .
(78) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 28 و33 .
(79) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 36 .
(80) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 36 .
(81) الكتاب الأخضر ـ ج 1 ص 9 و10 .
(82) سيريل جود ـ الحرية في القرن العشرين. ص 114 مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة 1964 م.
(83) من خطاب العقيد القذافي، بعد غزو اسرائيل للبنان.
(84) ثروت بدوي ـ النظم السياسية، ص 402 وما بعدها ط 1970 م.
(85) اسمان القانون الدستوري، ج 1 ، ص 544 ط 1921 م.
(86) عبد السلام التونجي ـ مظاهر الاستغلال وطرق مكافحته في الكتاب الأخضر ،منشورات كلية القانون بجامعة قاريونس عام 1982 م.
(87) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 18 .
(88) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 3 .
(89) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 19 و20 .
(90) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 73 و74 .
(91) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 56 .
(92) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 20 و21 .
(93) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 7 .

(94) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 8 .
(95) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 30 .
(96) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 31 .
(97) الكتاب الأخضر ـ ج 2 ص 39 .
(98) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 55 و56 .
(99) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 57 .
(100) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 55 .
(101) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 54 .
(102) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 46 .
(103) الطاهر الحداد ـ امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، ص 74-80 . الدار التونسية للنشر 1972 م.
(104) الكتاب الأخضر ـ ج 3 ص 47 .